



# LA STORIA DELLA FILOSOFIA COME PROBLEMA

Seminario 1985-1987  
a cura di Paolo Cristofolini

SCUOLA NORMALE SUPERIORE  
PISA 1988

## INDICE

Presentazione . . . . .	p. 9
LUCIANA DE BERNART, <i>La discussione Garin-Preti intorno alla dialettica. Cronaca e commento di una disputa fra filosofi-storici della filosofia</i> . . . . .	p. 11
RENZO RAGGHianti, <i>La tentazione del presente. Annotazioni cousiniane di filosofia antica</i> . . . . .	p. 57
Appendice . . . . .	p. 103
BEATRICE CENTI, <i>La storia della filosofia "come problema" nel pensiero di Wilhelm Wundt e Ernst Cassirer</i> . . . . .	p. 111
GIUSEPPE CASADEI, <i>La problematica storico-filosofica negli scritti di Marx sull'atomismo greco (1839-41)</i> . . . . .	p. 177
ANDREA ORSUCCI, <i>Dal 'sistema' al linguaggio. Studi spinoziani e controversie sul metodo storiografico tra K. Fisher e Trendelenburg. Dilthey e il neokantismo</i> . . . . .	p. 223
MARIA TURCHETTO, <i>Storia della scienza e scienza della storia. La storia della filosofia come problema nella lettura althusseriana del Capitale</i> . . . . .	p. 263
VITTORIA FRANCO, <i>Storia della filosofia e teoria ontologica: G. Lukács</i> . . . . .	p. 303

Renzo Ragghianti

LA TENTAZIONE DEL PRESENTE.  
ANNOTAZIONI COUSINIANE DI FILOSOFIA ANTICA\*

*"Puis tout a passé, comme tout  
passe à Paris."*  
V. Cousin, lettera a Hegel

1. *"Une étude neuve": la storia della filosofia. Discorrendo di Brucker e dintorni.*

Nel discorrere di storia della filosofia da Talete ad Aristotele, secondo la trattazione del primo libro della *Metafisica*, Cousin diceva dell'"alleanza ancora tanto recente in Francia ed appena consolidata della filosofia con la propria storia": quest'ultima sarebbe allora "una scienza nuova, la cui esistenza priva d'antecedenti risalirebbe solo a pochi anni fa". Ma squarciato il velo delle apparenze quell'"unione feconda", lungi dall'essere

---

\* È legittimo interrogarsi su quale senso abbia lo scrivere oggi del Cousin, di una storiografia filosofica del tutto rimossa, di un professore che sembrò ben presto abbandonare l'esercizio dell'insegnamento per la pratica di governo. E poi quel rileggerlo con una forte tensione etico-politica in qualche modo tutta inattuale. La risposta non può essere cercata solo nel gusto d'essere antico, sempre e necessariamente fuori moda. Esiste certo una filosofia della contemplazione dell'incessante infrangersi delle onde, del loro continuo acquietarsi sulla spiaggia deserta, di quel tutto immane travolgere che non ha ragione. Esiste anche una filosofia della città, del percorrere le strade, del frequentare le piazze, una naturalità questa tutta informata di umana fatica. Di questa filosofia Cousin fu storico attento. Allora lo scrivere è in primo luogo il rintracciare quello stadio primigenio, ove non sono possibili quei confronti con tutta una stagione di studi di storiografia filosofica, ché questa fu da ordinare in disciplina scientifica. Una originalità tutta francese, codesta: fu in effetti quella del Cousin una generazione 'senza padri', e nella pratica storiografica ciò è subito evidente. Il privilegiare l'etico-politico coglie allora il senso unitario di quella lezione storiografica, che finiva con lo smarrirsi, essendo stato il Cousin di volta in volta additato come oratore, erudito, *commis de l'état*: lezione poi di fatto riconducibile al reperimento delle fonti. Ma dalla traduzione di Platone all'edizione di Proclo, dagli *Ouvrages inédits* di Abelardo al Descartes, ed ancora al Vanini, agli esiti del cartesianesimo ed infine al Maine de Biran, tutto ciò testimonia di quel suo operare, come la pratica di quegli autori sia in certo modo possibile, o almeno nuova, dopo Cousin. E ciò vale anche per le letture del Kant e in forme di molto limitate dello Hegel, e tutto questo non solo per la Francia. E certo sempre è da preferire a quella storia della

una acquisizione dell'oggi, il che aggiornerebbe il compimento di quell'"opera immensa di ricostruzione e coordinamento di tutti quei sistemi" ad un lontano futuro, ha invece antichi precorriti e guide di cui è necessario calcare le orme: "la storia della filosofia, come ogni altra scienza, affonda le sue radici nel passato"<sup>1</sup>.

In effetti primo mentore è Aristotele, ch  se gi  Platone aveva sentito l'esigenza di una qualche esposizione storica dei sistemi, era andato poi dissimulando questa nella trama dei dialoghi, e solo Aristotele le aveva dato "forma scientifica e rigorosa". Indugiamo dapprima su queste lezioni professate all'*Ecole Normale* nel '35 e nel '36 poich  non hanno destato la curiosit  di alcuno. Eppure nella tarda prefazione alla quarta edizione della sua *Introduction   l'histoire de la philosophie*, datata 1  febbraio 1861, parlando di quel suo insegnamento, che certo non ebbe ri-

---

filosofia 'canonica' e 'speculativamente impegnata', uno studiare in apparenza minore, tutto teso a ricostruire ambienti e mentalit , e che rifugge la tentazione del sistema, come sola esperienza del filosofare, e di contro trasforma in conoscenza quanto di dolore e di entusiasmi   nell'uomo. Da qui quel necessario commercio con poeti e scienziati, con quanti, tutti, hanno interessi filosofici. Ma nel tornare a Cousin, la quiete accademica fu sempre e solo interrotta da sollecitazioni tutte politiche. Come non ricordare che ancora per il Renan, quel continuo parlare di scienze era poi un chiudersi entro la pratica del filologo. Queste sono solo prime pagine di un lavoro che dovr  poi confrontarsi con quanto di 'acquisizioni implicite' rimase nella cultura filosofica francese sino alle soglie del nuovo secolo. E si rintraccer  allora che il Cousin tacque di taluni, e come la successiva riproposizione di quegli autori, su cui pure si era soffermato, sar  suscettibile anche di profonde modifiche. Si pensi solo in proposito alla lettura dello Spinoza, che Cousin aveva di fatto rimosso, condotta dal Lagneau o agli studi kantiani del Renouvier. E sar  allora da verificare come le opzioni etiche, che siamo andati rintracciando, implicino nella pratica del lavoro storiografico una qualche fondazione teoretica, ove gli elementi di cronaca si compongano con esigenze 'dogmatiche'. E l'una e l'altra filosofia di cui si   detto si risolvono in una continua 'avventura', in un appassionato cimento. Certo sempre inutile la filosofia, in tutto improduttiva, poich  mai riducibile ad una *techne*, ma incessante riscoperta di una comune memoria, di strade battute, di sentieri appena tracciati, di percorsi smarriti, non certo quindi un pensiero monolitico. E in quell'essere la filosofia in certo modo tutta conchiusa   la possibilit  del continuo filosofare, quando non se ne voglia ridurre la storia alla successione dei sistemi, cio  a quella tentazione faustiana, di continuo e necessariamente rinascente, dell'impotenza dell'umana ragione. E il valore tutto strumentale di una filosofia   in quel suo ergere a propria misura non un astratto canone di veridicit , ma l'adeguatezza ad uno scopo di fatto perseguibile. La fiducia cio  che quella pratica in tutto improduttiva abbia poi molto a spartire con la cogenza del quotidiano. Facciamo memoria.

Desidero ringraziare il DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) di Bonn per aver reso possibile il soggiorno in Germania che ha consentito di portare a compimento le necessarie ricerche bibliografiche.

<sup>1</sup> Cf. *infra* Appendice.



gorosa continuità didattica, in seno all'*Ecole Normale* negli anni trenta, Cousin diceva di "quelle conferenze severe ed intime ad un tempo che comprendono e rappresentano l'età matura della nostra vita e del nostro pensiero" <sup>2</sup>. E in quel rapporto all'*Académie des sciences morales et politiques* sulla *Metafisica* d'Aristotele, nell'aprile del '35, ribadiva come il costituirsi della storia della filosofia in disciplina scientifica fosse circostanza tutta del presente e, con implicita allusione alle lezioni in seno all'*Ecole*, aggiungeva: "Dalla caduta della scolastica, sono forse il solo fra i miei compatrioti che abbia fatto lezioni sulla *Metafisica*. Credo che l'ultimo che l'abbia insegnata con un po' di scalpore sia Ramo" <sup>3</sup>. E dell'interesse del Cousin per lo Stagirita, nei primi anni trenta, testimonia anche la lettera allo Schelling del marzo del '33, "Sono tutto sprofondato in Aristotele", cui annunciava nel gennaio successivo "la ripresa delle sue lezioni all'interno dell'*Ecole Normale*" <sup>4</sup>.

La necessità di rintracciare radici ideali, l'avere guide, fu esigenza costante di tutta quella generazione e di continuo accompagnata dalla orgogliosa rivendicazione di una propria originalità, se il Jouffroy, nello scritto del '24 *De la Sorbonne et des Philosophes*, esprimeva una "pacata indifferenza" dinanzi al de Bonald ed al Constant, alla "lotta che si è ingaggiata tra la filosofia morente e il vecchio regime rinascente", fra gli epigoni dei lumi e i "reverendi padri gesuiti" <sup>5</sup>. E questi ribadiva tutta la novità dello studiare la storia della filosofia, "uno studio nuovo, uno studio importante, uno studio che appartiene specificamente alla nostra età" <sup>6</sup>.

Quel continuo richiamare i propri maestri, che fu di Cousin, non traduceva solo la gratitudine del discepolo, ma quell'angosciosa solitudine di chi vive tempi nuovi. In effetti la *Préface* del '26 ai *Fragments*, cui certo doveva tenere, se domanda esplicitamente in proposito giudizi agli amici tedeschi, si apre con un' affermazione di radicale fedeltà alla "riforma filosofica pro-

<sup>2</sup> Cit., XIX.

<sup>3</sup> *De la Métaphysique d'Aristote* <sup>3</sup>, Bruxelles 1840, 8.

<sup>4</sup> J. BARTHELEMY-SAINT HILAIRE, *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, Paris 1895, 69 e 76 (d'ora in avanti i riferimenti a questo testo saranno indicati con la sigla *Corr.* seguita dall'indicazione del volume e della pagina).

<sup>5</sup> *Mélanges philosophiques*, Paris 1833 [Paris-Genève 1979], 37 sg.

<sup>6</sup> *De la philosophie et du sens commun* (1824), *ibid.*, 154.

mossa dal Royer-Collard”<sup>7</sup>. Analogamente nell’*Avertissement* del ’45 alla seconda edizione dei suoi *Premiers essais*, circa quelle lezioni professate alla *faculté des lettres* fra il ’15 ed il ’21, denunciava certo un’insufficiente erudizione ed un eccesso tutto giovanile di astrazione, ma ancora esprimeva il proprio debito verso il Royer-Collard che era stato maestro di analisi e di dialettica, “l’una insegna la verità, l’altra confuta l’errore”: “Ecco il cominciamento e gli albori della nuova filosofia”. E nel ’26, a proposito del suo primo insegnamento in seno all’*Ecole Normale*, allora chiusa, gli allievi dispersi, scorrendo del Jouffroy, del Damiron, del Bautain, già aveva detto di “quel breve periodo, in cui in un’oscurità profonda, maestri ed allievi, ugualmente deboli, ma pieni di zelo, ci impegnammo senza posa nella riforma degli studi filosofici”<sup>8</sup>. Evocherà poi l’insegnamento del Laromiguière ed infine il Maine de Biran: “agli inizi del nostro secolo tre uomini superiori [...] rinnovarono la filosofia”<sup>9</sup>.

Gli accenti iconoclasti del Taine, cui certo non erano estranee beghe accademiche, ponevano la scaturigine della ‘nuova filosofia’ in un casuale rinvenimento antiquario, quello delle *Ricerche sulla mente umana secondo i principi del senso comune* del Reid, operato dal Royer-Collard “à l’étalage d’un bouquiniste”. “Trenta soldi” fu il prezzo che si pagò per colmare quel vuoto in cui la Rivoluzione aveva gettato gli spiriti, anche per il rifuggire dai “vapori di scetticismo e materialismo” che esalavano dal Condillac<sup>10</sup>. Già si era avuta una qualche e significativa convergenza fra gli *idéologues* e i Reid, i Dugal-Steward, i Brown, e in questa opera di mediazione si ritenga almeno il de Gérando, poiché della sua *Histoire comparée des systèmes philosophiques relativement aux principes des connaissances humaines* discorrerà lo stesso Cousin<sup>11</sup>.

Nell’insegnamento del Royer-Collard gli intenti speculativi cedevano certo a quella inquietudine, tutta pratica, per gli esiti

<sup>7</sup> *Fragments philosophiques*<sup>4</sup>, Paris 1847, IV, 2.

<sup>8</sup> *Premiers essais de philosophie*<sup>4</sup>, Paris 1862, 4 sg., 409 sgg.

<sup>9</sup> *Fragments littéraires*, Paris 1845, 84.

<sup>10</sup> H. TAINE, *Les philosophes classiques du XIX<sup>e</sup> siècle en France*<sup>3</sup>, Paris 1888 [Paris-Genève 1979], 21 sgg.

<sup>11</sup> Cf. in proposito AA.VV., Victor Cousin. *Les idéologues et les écossais*, Paris 1985.



scettici della 'teoria delle idee'. E la militanza filosofica fu abbandonata, di lì a pochi anni, come testimonia la rinuncia all'insegnamento, cui fu chiamato come supplente il Cousin, allora ventiquattrenne, e una tarda lettera a questi indirizzata: "Lei sogna quando mi parla delle mie antiche lezioni. [...] Chi se ne ricorda, quando io stesso non me ne ricordo? Le ho rilette una sola volta, quando lei le ha stampate. Sono cancellate dal mio spirito, come dalla mia memoria"<sup>12</sup>.

E nel trascorrere la storia della filosofia nelle pagine del primo libro della *Metafisica*, "lavoro che si impone per la sua utilità", Cousin vi rintraccia insegnamenti che la moderna critica può far propri: l'essere la storia della filosofia disciplina scientifica, ed il combinarsi di questa con la filosofia, di cui è "il complemento ed il sostegno". Il rifiuto di chiudersi entro il 'circolo dell'archeologia', la pretesa di fare 'immediatamente' opera di filosofia, di non parlare ad 'antiquari', ma a 'pensatori', e "a dei moderni, a dei Francesi", di cui scrive a Schleiermacher, nell'agosto del '26, in margine alla sua traduzione dei dialoghi platonici<sup>13</sup>, si compone con quel confrontare Aristotele e Tennemann: comune è l'approccio alla "storia con un sistema alla luce del quale la espongono e la giudicano; e tutti e due hanno ragione d'agire così, malgrado la paura che ci incutono i pericoli dello spirito di sistema".

Le sollecitazioni del presente, le suggestioni dell'oggi, ordinate in nessi dogmatici, sono in effetti la chiave esegetica della storiografia cousiniana nella sua stagione più felice, ché poi venne, in età più tarde, componendosi in un vago spiritualismo, come attestano quelle pagine del '55, premesse alla terza edizione dei *Premiers essais*. Cousin scrive di "una fede profonda nella libertà [...] e nella spiritualità dell'animo umano", di "una morale fondata sull'eterna distinzione del bene e del male", estranea ai "calcoli incerti dell'interesse", di "una filosofia in opposizione radicale al sensismo", cui imputa le "sventure della patria" poiché ha diffuso "in tutte le classi della società francese lo scetticismo ed il materialismo". E, stravolgendo di fatto la prolusione del dicembre 1815, afferma di non avere additato "alla nuova filosofia guide straniere, fosse persino il saggio Reid o il profondo

---

<sup>12</sup> *Corr.*, III, 5.

<sup>13</sup> *Ibid.*, I, 197.

filosofo di Koenigsberg”, ma il solo Descartes. In effetti, essendosi proposto di continuare “l’insegnamento che ricevemmo dal nostro illustre e venerato maestro”, aveva iniziato con l’espore “la teoria scozzese della percezione esterna”, ma incappato nell’entimema cartesiano, rilette le *Méditations*, dice d’aver disatteso le ‘promesse’ del *Discours d’ouverture*: “la logica e Descartes ci condussero alla questione che è realmente prima in ordine di tempo e d’importanza quella dell’io e dell’esistenza personale”<sup>14</sup>.

La prolusione si apriva ponendo quale domanda preliminare ad un corso di storia della filosofia quella sul come classificare i sistemi, o secondo la successione temporale, o secondo i “loro rapporti naturali”. Detto che gli storici si erano di fatto limitati a disporre in una semplice “tavola cronologica” i sistemi, compito del “professore di storia della filosofia” non sarà quello di far “conoscere isolatamente i diversi sistemi”, ma di comporli in modo da addivenire ad una rassegna esaustiva delle scuole. Il Cousin esortava a diffidare della “sterile ambizione”, dell’abbracciare cioè un arco temporale troppo vasto, poiché la storia della filosofia è “ancora nella propria infanzia”, e paventava nelle facili generalizzazioni “il mezzo infallibile per trattenervela in eterno”. In note aggiunte nelle tarde edizioni, questi riconosceva come il metodo comparativo, che traeva dalla lezione storiografica di un Royer-Collard, e in ispecie di un de Gérando, privilegiando in forme esclusive “un punto particolare”, poteva sì essere “molto utile”, ma di fatto era “un metodo pericoloso”, poiché faceva violenza all’ordine storico e induceva ad un approccio parziale ai “grandi sistemi”<sup>15</sup>.

Nei *Fragments de philosophie contemporaine*, proprio in margine alla seconda edizione dell’*Histoire comparée des systèmes philosophiques*, registrava quei ‘mutamenti’ e quei ‘progressi’ “che si sono operati da vent’anni a questa parte nello stato della filosofia fra di noi”. E se nel 1804, in un’età in cui l’erudizione filosofica era quasi del tutto caduta in desuetudine, in cui “la filosofia del Condillac era come un letto di procuste su cui il dogmatismo d’allora distendeva le più nobili produzioni dello spirito umano”, già la prima edizione dell’*Histoire com-*

<sup>14</sup> O.c., 8 sgg.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 22 sgg.



*parée* era apparsa opera “d’un genere nuovo”, l’edizione del ’23, con l’avvicinarsi di “uno spiritualismo ancora un po’ vago” ad un *condillacisme indécis*, aveva di molto guadagnato ‘in imparzialità’ e ‘in elevatezza’. Ma ancora il Cousin ne confutava il metodo, l’“assumere come soggetto delle proprie ricerche una sola questione principale, la cui soluzione influisca con forza su quella delle altre questioni”: quell’“unica misura di tutti i sistemi”, non consentiva di dar conto dei diversi “sistemi quali sono realmente”, poiché, e si è al centro della metodologia cousiniana, “ogni sistema esclusivo è condannato ad essere artificiale”. Ciò motivava anche quella sua opposizione al Condillac che se, “nella teoria, mutilava lo spirito umano per spiegarlo più facilmente, in storia, doveva mutilare i sistemi per darne conto”<sup>16</sup>.

E, tornando alle tarde annotazioni alla prolusione del ’15, imputava anche alla “scuola scozzese” l’angustia di certi giudizi storiografici. Di fatto Cousin dovette provare un qualche imbarazzo nel riproporre quella tesi giovanile circa un “ruolo scettico” di Descartes. In effetti aveva sostenuto che circa “la conoscenza che abbiamo o crediamo d’avere dell’esistenza reale di un mondo esterno differente da noi stessi [...] le teorie sorte da duecent’anni a questa parte sono tutte sostanzialmente scettiche [...] che infine la filosofia moderna è figlia di Descartes e madre di Hume”. Secondo la prolusione Locke è un ‘fedele discepolo’ di Cartesio, in quel fare della “coscienza l’autorità suprema”, e gli esiti speculativi di uno Hume, di un Berkeley, di un Malebranche, approdano all’‘egoismo più assoluto’. Di contro è Reid: alla percezione si accompagna la credenza nella realtà dell’oggetto, che è alla base del ‘senso comune’. “Il regno di Descartes finisce con Reid [...] Reid comincia un’era nuova”. Nelle tarde annotazioni Cousin sente il bisogno di precisare come quei giudizi fossero una pedissequa riproposizione delle tesi del Reid e del Royer-Collard e come nel proseguo del corso, in quello stesso anno, li avesse “abbandonati e rinnegati”<sup>17</sup>.

L’anno seguente, nella prolusione letta il 5 dicembre 1816, scorrendo delle filosofie di Locke, Reid e Kant, Cousin auspica di “raccolgere i loro differenti meriti in seno ad un largo eclettismo”. E in una tarda annotazione a piè di pagina, non priva di un

<sup>16</sup> *O.c.*, 280 sgg.

<sup>17</sup> *O.c.*, 29 sgg.

qualche accento polemico, scrive come quella dottrina non l'avesse rintracciata nella scuola d'Alessandria o nel Leibniz o tanto meno d'aver avuto "la benché minima idea che vi fossero allora in Germania dei sistemi, cui ci si accuserà un giorno d'averla sottratta", come fosse farina del proprio sacco, 'tutta francese', a poco a poco assunta a 'luce della storia', a canone metodologico<sup>18</sup>.

Trascorrendo a quel *fragment* sul *vrai commencement de l'histoire de la philosophie* a conclusione del corso del '17, Cousin parla del "grave errore" di confondere la storia della filosofia con quella dell'*esprit humain* poiché la filosofia, "figlia della riflessione", ne è "uno sviluppo ulteriore". Già in questi 'avanzi di lezioni' opera quella dialettica di spontaneità e riflessione che fa dell'esercizio della scienza una disciplina faticosa. E la distinzione di Oriente e Occidente presiede alla storia, che è progressivo incremento di razionalità, che opera in forme conflittuali, con la continua elisione di spontaneità e innocenza che sempre ne sono al di fuori, "età d'oro del pensiero", ma "la storia non ha età d'oro, comincia col regno del ferro", in un continuo cimento agonistico in cui tutti i partecipanti sono destinati a perdere l'uno dopo l'altro, ma in quella composizione conflittuale "l'umanità [...] vince ad ogni colpo"<sup>19</sup>. È questo il fondamento dell'ottimismo cousiniano, come lo si estrae anche dalla sesta lezione del corso del '28.

Ma ancora nelle annotazioni del '17 se non si dà contemporaneità fra la storia della filosofia e quella dell'*esprit humain*, è allora necessario delimitare "il campo delle proprie ricerche": implicito rifiuto di una storiografia alla Brucker, di cui discorrerà in ispecie nella dodicesima lezione del '28. Poiché se lo storico delle religioni, manifestazioni prime della mente umana, rintraccia "le più infime vestigia del pensiero", sin nelle sue forme più "rozze", il cultore di studi filosofici si limiti di necessità "al punto in cui il pensiero si manifesta sotto quella forma speciale".

Vano è allora mettersi in cerca di una qualche *philosophia diluviana* o *antediluviana*, poiché, se certo Cousin apprezza la vastità delle ricerche, lo scrupolo nelle citazioni e nei giudizi,

<sup>18</sup> *Ibid.*, 280 sg.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 393 sgg.; *Introduction à l'histoire de la philosophie*, 6<sup>e</sup> leçon, 29 mai 1828, Paris 1828, 33 sgg.



rimprovera alla *Historia critica philosophiae* l'assenza di un "ordine più severo" e "il lusso sovrabbondante delle citazioni accessorie". Non solo è vano rintracciare "un preteso stato selvaggio", ma di fatto l'Oriente è ancora tutto compreso dal Cousin sotto la categoria della *spontanéité*, che precede "l'età della riflessione". La filosofia ha inizio in Grecia, suo elemento costitutivo è la libertà, quella "energia individuale", che sempre ha capacità eversiva, che "osa guardare in faccia i dommi dominanti".

Del Brucker, ma anche del Tiedemann e del Tennemann scriverà nell'*Introduction à l'histoire de la philosophie*: detto che sempre un "grande movimento filosofico" è premessa necessaria ad una stagione di studi di storiografia filosofica, che "la Germania è il paese classico dell'erudizione e della critica storica", connetteva l'*Historia critica* a quel primo moto della filosofia moderna inaugurato da Cartesio e conchiuso in Wolff. E come Descartes è eversore della filosofia medioevale, che sempre sarà congiunto a Socrate e a Kant come autore di una "rivoluzione nella storia dello spirito umano", Brucker traduce ciò in ambito storiografico. E poiché Cousin di continuo nega una qualche riduzione della storia a cronaca, l'empirismo, prima, il criticismo, poi, rapportati l'uno alla rivoluzione inglese del secolo XVII, l'altro a quella dell'89, esprimeranno nuove storiografie filosofiche. Al Tiedemann, che "ricorda piuttosto Locke che Condillac", rimprovera un eccesso di scetticismo e un qualche *esprit exclusif* che gli impedisce un proficuo commercio coi più "antichi sistemi". Se al Brucker sono estranee idee di progresso o di involuzione, quella "perfettibilità della ragione umana", di cui discorre il Tiedemann, non si traduce in leggi positive. Ad entrambi oppone di fatto "il celebre Tennemann. Il carattere generale dell'opera del Tennemann è di riprodurre la filosofia di Kant nella storia della filosofia [...] L'esposizione dei sistemi vi è ad un tempo più estesa ed altrettanto fedele [...] essendo l'idealismo infinitamente più ampio dell'empirismo. Tennemann è più progressivo; collega più strettamente la storia della filosofia di ciascuna epoca alla storia complessiva di quell'epoca"<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Cf. o.c., 12<sup>e</sup> leçon, 10 juillet 1828, in specie 6, 16, 20 sgg., 31 sgg. e 44. Cf. E. GARIN, *La storia "critica" della filosofia nel Settecento*, Giornale critico della Filosofia italiana, I, 1970. Questi mostra quanto di fallace è in quel 'luogo comune' che fa della "storia della filosofia [una] disciplina recente, nata fra il cadere del Settecento e il principio dell'Ottocento, fra Illuminismo e Romanticismo".

Ed alla fortuna di quel Manuale molto giovò la traduzione, seppur mutila di quanto s'era andato dicendo e pubblicando in Germania dopo Kant, che lo stesso Cousin licenziava nel '29, come attesta anche il Longhena, che, invece di "voltare in Italiano quest'Opera [...] dalla lingua originale", si valse dell'edizione francese - "che meglio forse da nessun altro poteva essere colto il senso e reso lo spirito filosofico di questo Manuale, che da V. Cousin"<sup>21</sup> -, anche se nel pubblicarla per i tipi di Antonio Fontana nel 1832 vi aggiunse *note e supplementi* di Baldassarre Poli. E che il Cousin si facesse in qualche sorta veicolo di dottrine tedesche lo attesta quella lettera allo Hegel dell'agosto del '26, in cui non esita a domandare lumi per il proprio paese ai suoi "maestri di Germania", anche se già dice che non si tratta di "ricreare in serra artificialmente un interesse per speculazioni straniere". E venne poi attenuando, e di molto, quel primo fervore, se in una lettera, certo difficile, tutta tesa a preservare le ragioni della propria amicizia e con lo Hegel e con lo Schelling, scriveva a quest'ultimo nell'ottobre del '29: "Sono tutto immerso nella polemica contro Locke, Condillac, Helvétius, Cabanis, Tracy, ecc. Questo è il mio campo di battaglia. Sono a Parigi e non in Germania; e Parigi [...] è Londra, è Edimburgo, è il Belgio, è l'Italia"<sup>22</sup>.

Nella *Préface de la traduction* diceva della distinzione kantiana di ontologia e psicologia, dell'aver questi "posto le fondamenta d'ogni speculazione filosofica nello studio preliminare della facoltà di conoscere e delle sue leggi": anti-sensualista in psicologia, quasi scettico in ontologia, estraneo ad ogni misticismo in teodicea. E se questi di certo erano gli esiti del Kant, si ritroveranno anche nella storiografia del Tennemann, di cui Cousin scrive di preferire un qualche "eccesso di severità psicologica" al troppo facile smarrirsi nelle "vie pericolose dell'ontologia". Il Cousin veniva così rintracciando ancora una volta le conclusioni della sua dottrina: l'essere la psicologia non "la filosofia tutta quanta", ma il suo "cominciamento legittimo". Di contro alla "scuola teocratica", assimilava le "dottrine esclusive" in filosofia ai partiti in seno allo Stato, cui opponeva quell'ecllettismo

<sup>21</sup> G. TENNEMANN, *Manuale della Storia della Filosofia*<sup>2</sup>, Milano 1855, I, VII. Cf. in proposito A. ZADRO, *Un Tennemann per il Lombardo-Veneto filosofico*, Belfagor, 5, 1988, 563-570.

<sup>22</sup> *Corr.*, I, 189 e 270.



che “tende a sostituire alla loro azione violenta e irregolare una direzione ferma e moderata che impiega ogni forza, non ne trascura alcuna, ma non sacrifica ad alcuna l'ordine e l'interesse generale”<sup>23</sup>.

E quanto cogenti fossero le suggestioni del presente, in cui già operavano l'“indipendenza” e la “secolarizzazione” del pensiero, è manifesto in quell'additare questo manuale alla “gioventù che frequenta le mie lezioni”, perché sia degna di quella “forte generazione che l'ha preceduta, che ha fatto o ha visto grandi cose”<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> *Fragments philosophiques* cit., IV, 189, 194 sg., 200.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 202. Nasceva quell'immagine, tutta ideologica, che si rintraccia anche nell'*Avenir de la Science* del Renan, che opponeva alla propria, che ha “commencé à penser en 1830, né[e] sous les influences de Mercure”, quella “forte génération qui a pris la robe virile en 1815 a eu le bonheur d'être bercée au milieu des grandes choses et des grands périls et d'avoir eu pour exercer sa jeunesse une lutte généreuse” (*Oeuvres complètes*, Paris 1949, III, 1064). Un giudizio certo diverso, anche in conseguenza della desolazione del 2 Dicembre, aveva espresso il Vacherot negli articoli del '55 sull'*Avenir*. Accomunando eclettici e dottrinari scriveva: “Ils l'ont oublié, ce peuple [...]. Ils l'ont laissé à sa misère, à son ignorance, à ses superstitions, à ses idoles. Il n'ont rien fait pour transformer en hommes, en citoyens, en frères, ces barbares [...]. Ils n'ont pas songé que la Révolution, comme le Christ, est venue pour la rédemption de tous, [...] pour l'édification de cette vraie cité de Dieu [...] une société d'égaux et de frères”. Quei liberali, quegli stessi che dalla cattedra avevano insegnato come la Rivoluzione fosse ormai retaggio dell'umanità, “quand le flot démocratique vient battre leur frêle édifice, ils sonnent l'alarme et s'en prennent à la liberté [...]”. Pleins de faiblesse et de complaisance, sinon de goût, pour ce passé qu'ils nous ont enseigné à détester et à combattre [...]. Ils errent, tristes et découragés, dans le vide des salons et la solitude des Académies, entre un passé qui ne leur pardonnera jamais les coups qu'ils ne peuvent accepter, et un avenir dont les mystères les épouvantent” (l.c., E. BOUTROUX, *Notice sur la vie et les oeuvres de M. Etienne Vacherot*, Scéances et travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, 1904, 518). Cf. anche l'amaro e brillante pamphlet di G. FERRARI, *Les philosophes salariés*, edito a Parigi nel '49. Questi sin dall'*Avant-propos* parla dell'eclettismo come di una “philosophie sans dogmes”, di una “scolastique sans principes”, di una “morale sans devoir”. E del Cousin, che non doveva certo amare, scrive: “M. Cousin est né dans l'université; on ne lui connaît pas d'autre famille et il lui porte une affection de moine. Il en chérit les grades, les titres, les dignités; il en vénère la hiérarchie, le grec et le latin. [...] la pédanterie de l'école fait le fond de son caractère” (Paris 1983, 89). Anche il Renan, che pure evocerà nella *Réforme intellectuelle et morale* la frequentazione del Cousin, “les longues promenades que ce profond connaisseur de toutes gloires françaises me faisait faire dans les rues de Paris de la rive gauche, m'expliquant l'histoire de chaque maison et de ses propriétaires au XVII<sup>e</sup> siècle” (o.c., Paris 1947, I, 342), negli *Essais de morale et de critique* parla del “philosophe éloquent”, di “un vrai tacticien de la pensée, traitant en diplomate les questions qu'on n'avait guère abordées jusque-là qu'avec la simplicité scientifique”. E lo riallaccia al Royer-Collard, poiché entrambi cercarono di produrre una qualche “philosophie d'Etat”, passibile di sostituirsi alla “religion d'Etat de l'ancien régime” (o.c., Paris 1948, II, 70). Già nel '49 lo aveva definito non un filosofo, ma “un critique qui s'occupe de philosophie”.

Dell'attenzione agli studi di storiografia era prova anche la recensione all'*Histoire de la philosophie moderne* del Buhle, cui rimprovera l'aver malamente impiegato quel metodo cronologico che pure è 'il solo profondo', poiché dà conto del "movimento progressivo", della "marcia armoniosa del genere umano", a patto che si sappia "cercare in ogni gran secolo un punto di vista storico intorno a cui sia possibile ordinare i differenti sistemi", le teorie religiose e le politiche, le morali e le metafisiche. Cioè nell'"affrontare l'intera storia del pensiero, bisogna osare ridurla a sistema"<sup>25</sup>.

## 2. *L'eclittismo: il mestiere di storico, la militanza culturale. Appunti di metodo.*

Nell'*Avertissement* premesso ai *Nouveaux fragments*<sup>26</sup> licenziati nel '28, detto che è proprio la filosofia ad averlo indirizzato allo studio della storia della filosofia, riconosce a questa disciplina statuto di scientificità, l'aver cioè elaborato una qualche teoria in cui si compone quel procedere, apparentemente per contrari, per 'generalità' e 'particolari' ad un tempo, proprio di ogni scienza. È allora da scongiurare quel cadere o in 'ipotesi arbitrarie' o in 'quisquilie insignificanti', cui di fatto hanno ceduto e l'idealismo tedesco e l'empirismo inglese, che vorrebbe far comparire entrambi dinanzi al tribunale del 'buon senso francese' in vista di una "tardiva e feconda alleanza".

In margine alle lezioni sulla *histoire de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle* professate alla *faculté des lettres* nel '29, scrive del proprio desiderio di "pervenire a conclusioni teoriche"<sup>27</sup> nella consapevolezza che la filosofia sia in qualche modo compiuta: si tratterà allora di constatarla, di rintracciare quanto di verità è in ogni sistema, di tradurla, e della dignità della traduzione in Cousin sarà necessario discorrere.

Di fatti, come avverte a conclusione della lezione dodicesima, se il procedere del Cousin è storico, lo "scopo è dogmatico [...]" e questa teoria io la chiedo alla storia", che sarà poi quel

<sup>25</sup> *Fragments philosophiques* cit., IV, 181 sgg.

<sup>26</sup> *Nouveaux fragments philosophiques*, Paris 1828, i-iv.

<sup>27</sup> Paris 1828, II, 30.



comporsi necessario della filosofia nei quattro sistemi. La sagacia dello storico è allora nell'opporre all'idealismo antico non l'empirismo moderno, ma l'antico empirismo, ch  se il dialogo fra il 'ridottissimo numero' dei grandi pensatori sempre trascende le contingenze, la pratica del mestiere si esercita in quell'attenzione agli aspetti anche istituzionali del commercio delle idee<sup>28</sup>. Si trascorra in proposito la lezione undicesima di quello stesso anno ove   oggetto della "progressiva secolarizzazione della filosofia" nei secoli XV e XVI, in cui si discute del mutare dei luoghi deputati a fare cultura: dai chiostri, dai conventi, alle universit  ed infine alle accademie. Nella lezione decima gi  aveva detto di come l'introduzione delle lingue volgari nel dibattito delle idee si traducesse in indipendenza ed originalit  di pensiero. Ed ancora l'attenzione che alle tradizioni nazionali   accordata nei *fragments de philosophie cartesienne*, in cui si discorre del ruolo dell'Italia nella filosofia rinascimentale e della Francia in quella scolastica e nella moderna. Nel volume secondo dei *fragments* era fatta menzione della funzione dell'universit  di Parigi nell'Europa medioevale e vi si rintraccia quell'elenco, che desta una qualche sorpresa, di quanto l'Occidente poco conoscesse di filosofia aristotelica ai tempi di Abelardo: "Quattro scritti di Boezio, interprete chiaro e metodico, ma senza profondit , dello stesso Aristotele, il *De interpretatione*, cio  un trattato di grammatica, e le *Categorie*, che non essendo pi  collegate alla *Metafisica* ed alla *Fisica*, presentano solo una classificazione di cui non si scorge tutta la portata; infine l'Introduzione di Porfirio, evidentemente destinata a dei principianti"<sup>29</sup>.

In seno all'*Académie des sciences morales et politiques*, nel '41, Cousin discorrer  di quella "storia generale e filosofica", che pratica l'erudizione e la critica per dar conto delle "leggi che governano il mondo morale", delle "branche diverse d'una sola e medesima scienza, quella dell'uomo". Le suggestioni dell'oggi, la militanza culturale, emergono nell'ascrivere a merito della rivoluzione francese e di quella "seconda rivoluzione, che   venuta a consacrare la prima", l'aver creato in seno all'*Institut* quell'*Académie*, mentre altrove le 'scienze umane' ricevono solo

<sup>28</sup> *Ibid.*, I, 507; II, 555.

<sup>29</sup> *Fragments philosophiques* cit., II, 60 sg.

una "ospitalità clandestina"<sup>30</sup>. E in quell'inscindibile nesso di scienze morali e politiche e libertà civiche si costruiscono i "solidi monumenti di uno zelo regolato e perseverante". Dice allora dei concorsi, in ispecie di quelli "sulle due epoche più grandi della filosofia moderna": sul cartesianesimo, che laureerà l'*Histoire de la philosophie cartésienne* del Boullier, e sulla filosofia tedesca, che lo Schelling nell'aprile del '38 aveva consigliato di differire ancora, poiché "la filosofia tedesca è sul punto, ed anche nella necessità, di subire un'ultima crisi, e non si può emettere un'opinione [...] prima che un movimento scientifico, come la filosofia tedesca, sia finito del tutto"<sup>31</sup>.

Ma quell'attenzione alla storiografia, lungi dal tradurre un qualche abbandono della 'filosofia speculativa', era additato dal Cousin come terapeutica contro il facile "smarrirsi in sterili fantasticherie": alle 'soluzioni chimeriche' era antidoto quell'assiduo commercio coi classici. Ed ancora, nel trattare del primo libro della *Metafisica* d'Aristotele, aveva detto che "lo storico della filosofia è il complemento ed il sostegno della stessa filosofia", ché solo la pratica storica garantisce la 'legittimità del sistema'.

Desta certo una qualche impressione quel trascorrere senza soluzione di continuità ad una dialettica masse-filosofo, di cui certo già vi erano tracce in Jouffroy, in ispecie in quelle *réflexions sur la philosophie de l'histoire* vecchie d'un decennio. Scrive infatti il Cousin "che mentre il pensiero diffuso nelle masse era l'immagine della verità tutta intera, il pensiero del filosofo che si chiarisce è invece incompleto [...] i sistemi spezzano l'unità del senso comune"<sup>32</sup>. Già aveva detto, nella quarta lezione del corso del '29, come nel dibattito ideale questo si traducesse in scetticismo di contro agli opposti dogmatismi, all'idealismo ed

<sup>30</sup> *Fragments littéraires* cit., 43 sgg.

<sup>31</sup> *Corr.*, II, 103. Il concorso bandito nel '39 su proposta del Cousin dall'*Académie de Sciences Morales et Politiques - Section de philosophie* laureò congiuntamente il Boullier e il Bordas-Demoulin. Inoltre ottenne una *mention honorable* la memoria del Renouvier. Il Bordas-Demoulin ne trarrà il suo *cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, pubblicato a Parigi nel '43, il Renouvier quel *Manuel de philosophie moderne* (1842), da cui Marx trasse largo spunto per la redazione delle pagine della *Sacra Famiglia* sulla storia del materialismo francese (cf. O. BLOCH, *Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme*, La Pensée, 191, 1977; v. anche ID., *Sur l'image du matérialisme français du XVIII<sup>e</sup> siècle dans l'Historiographie philosophique de la première moitié du XIX<sup>e</sup>: autour de Victor Cousin*, in AA.VV., *Images au XIX<sup>e</sup> siècle du matérialisme du XVIII<sup>e</sup>*, Paris 1979).

<sup>32</sup> Cf. *infra* Appendice. Lo scritto del Jouffroy, redatto nel '25, fu pubblicato solo nel '33 nei *Mélanges philosophiques*.



al sensismo. E certo quelle lezioni erano tutte percorse di accenti etico-politici, il pensare la storia non come una qualche soddisfazione di curiosità erudite, ma quale pratica "lezione per l'avvenire". Donde il limitarsi alle 'discussioni contemporanee', alla filosofia del Locke, per non disertare "la causa della vera filosofia", che tale gli sarebbe parso, in quella particolare congiuntura lo "sprofondarsi nell'antichità". E ciò è imputabile alle attese che nella gioventù studiosa aveva alimentato il corso del '28, ch  poi sempre auspic  che gli studi di filosofia fossero indirizzati a quella storia della filosofia antica massimamente atta a "sviluppare lo spirito critico"<sup>33</sup>.

In effetti ad oltre trent'anni di distanza ancora dir  che, "dai gran giorni della scolastica nel 12° e 13° secolo, non c'erano pi  stati esempi di simili uditori nel quartiere latino". L'uditorio dovette certo vibrare all'unisono a quel reciso affermare che "la storia dei problemi e delle scuole filosofiche" non   'vana fantasticheria', ma 'bisogno reale', a quel denunciare la 'malattia del fanatismo' che   il privilegiare "un elemento del pensiero nell'ignoranza di tutti gli altri", a quel fare della verit  della storia una geometria vivente, un coacervo di passioni. Non era certo quello tempo di pacato dibattito accademico: "appena pronunciata, ogni lezione, stenografata e a malapena rivista, usciva in tutta fretta, si diffondeva da un capo all'altro della Francia e diveniva oggetto di violenta polemica sulla stampa"<sup>34</sup>.

Trascorrendo le lezioni sul carattere ed il metodo della filosofia del secolo XVIII, ancora discorrer  della storia che   "immagine vivente del pensiero" nel progressivo separarsi della filosofia dalla propria infanzia, che   la religione, l'emergere cio  del "bisogno nascente di riflessione", ed ancora che in luogo della negazione, dello svilire il passato,   ora il momento, l' 'autonomia filosofica' ormai assicurata, di "porgere la mano alla religione". E a conclusione delle lezioni sui principi teorici e sto-

<sup>33</sup> *Histoire de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle* cit., I, 4 sg.; *Fragments philosophiques* cit., 216 sg.

<sup>34</sup> *Introduction   l'histoire de la philosophie*<sup>4</sup>, Paris 1861, iii sg.; o.c., 1<sup>e</sup> leçon, 17 avril 1828, 8 sg., 25 sgg. Delle attese risposte in quelle lezioni testimonia quanto scrive il *Globe* in data 16 aprile 1828: "C'est demain que M. Cousin remonte enfin, après six années d'exil, dans cette chaire o  de grands souvenirs se r veillent   c t  du sien. L' l ve, l'ami de M. Royer-Collard, le maître et l'ami fid le de cette jeunesse, qui s'est form e dans le silence, sous la proscription de toutes les fortes  tudes, la rappelle demain autour de lui".

rici del proprio insegnamento, riduceva certo "lo stato attuale della filosofia europea" ad un confronto fra Francia e Germania, e nell'annunciare il venire meno d'ogni sistema esclusivo auspicava il costituirsi di un "vero eclettismo nella filosofia europea", ma infine identificava quella filosofia con lo spirito della *charte* e additava all'"ordine filosofico" un ideale di 'moderazione', cui è estranea una qualche valenza teorica<sup>35</sup>.

Molto, e ironicamente, si è scritto di tutto ciò. Il Taine a proposito di quelle "celebri lezioni" dice che "vi si andava come all'opera, ed in verità era un'opera", che sarà poi circostanza ricorrente in certo costume tutto parigino di far cultura. Il Ferrari, detto di quella "commedia che rimarrà celebre negli annali della mistificazione filosofica", riporta una confidenza fattagli dallo stesso Cousin nel '42, a seguito delle disavventure accademiche connesse alla supplenza dell'abbé Bautain: *vous avez fait de la blague à Strasbourg comme j'en ai fait à Paris en 1828*: l'avanzare cioè tesi immediatamente fruibili nel dibattito politico. Il tutto veniva poi traducendosi nella domanda su quanto di filosofia hegeliana fosse in quelle lezioni<sup>36</sup>.

Ma al di là di suggestioni, che certo vi furono, che è facile rintracciare, a mio parere, Cousin mai fu hegeliano, come attesta anche quell'approccio alla storia della filosofia, l'opposizione di sensismo ed idealismo, di scetticismo e misticismo, che rinvia ad un ambito mentale classificatorio, quale ad esempio si rintraccia nel Manuale del Tennemann<sup>37</sup>.

Ma oltre i facili lazzi resta la profonda impressione che quelle lezioni destarono su tanta gioventù studiosa, come doveva ricordare mezzo secolo dopo il Bersot scrivendo sul *Journal des Débats*: "Cousin mise il fuoco alla filosofia", per quel fare dell'erudizione uno strumento di conoscenza del presente, per quella impossibile separazione di tutto un mondo anche di sentimenti e passioni dal discorrere di filosofia, che è poi l'immagine cousiniana di Socrate, della "vera filosofia", cioè, "tutta entro la morale". Questo spiega anche l'attenzione ai dibattiti che ebbero per oggetto la scuola, di cui si hanno tracce sino nelle lettere allo Schelling. Scriveva in proposito allo Hamilton nel dicembre

<sup>35</sup> Cf. *o.c.*, 13<sup>e</sup> leçon, 17 juillet 1828.

<sup>36</sup> TAINE, *o.c.*, 102; FERRARI, *o.c.*, 133.

<sup>37</sup> Cf. C. CESA, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Urbino 1972, 94.



del '33: "La pedagogia è la mia filosofia pratica, ma sono ben lontano dal dimenticare la filosofia speculativa"<sup>38</sup>.

Nella *Préface* del '26 ai *Fragments* discorre di metodo: che "un sistema è quasi solo lo sviluppo d'un metodo applicato a certi oggetti"; come ogni riforma filosofica abbia implicato mutamento o progresso nel metodo; come nel proprio insegnamento sempre abbia teso ad inculcare quell'*esprit d'examen et de critique*, che in qualche modo metteva in guardia gli allievi dagli errori eventuali del maestro<sup>39</sup>.

E a proposito di quel primo insegnamento in seno all'*Ecole Normale*, in pagine di cui già si è detto, scrive che le "soluzioni non avevano forse una grande portata, ma testimoniavano di un metodo corretto. Allora non superavo i limiti della psicologia". E se il metodo dell'osservazione è di per se buono, il Cousin imputa a Bacone, e le conseguenze di quell'errore si perpetuerebbero sino in Condillac, d'avere smarrito quel metodo, pensato dapprima per le scienze della natura, corrompendo di fatto "l'osservazione con l'imporle un sistema"<sup>40</sup>.

Intorno al 1815, agli albori della propria vicenda ideale, faceva dell'osservazione dei fatti della coscienza, della psicologia, "la condizione e come il vestibolo della filosofia". A distanza di pochi anni conduceva quella lettura di Kant tutta volta a privilegiare l'elemento psicologico. "Era riservato a Kant di rinnovare l'impresa di Aristotele e di tentare, primo fra i moderni, un elenco completo delle leggi del pensiero". L'eclettismo, di cui già si è detto in rapporto alla prolusione del dicembre 1816, ove era ridotto di fatto ad una qualche composizione del Locke, del Kant

<sup>38</sup> *Corr.*, II, 232; cf. l'*argument philosophique* premesso a *Les Rivaux, ou de la philosophie*, in *Oeuvres de Platon*, Paris 1823, V, 208 (d'ora in avanti i riferimenti alla traduzione del Cousin delle *Oeuvres de Platon* saranno indicati con la sigla *Pl.* seguita dall'indicazione del volume).

<sup>39</sup> *Fragments philosophiques* cit., IV, 2 sg.

<sup>40</sup> *Premiers essais de philosophie* cit., 415; *Fragments philosophiques* cit., IV, 9 sg. Cf. anche il tardo giudizio del Renouvier (*Philosophie analytique de l'Histoire*, Paris 1896, 59 sg.): "Après avoir, au début (1817) suivi Royer-Collard et les Ecossais, et donné un enseignement moral et pratique, exempt de tendances panthéistes, il rapporta d'un voyage en Allemagne un assortiment d'idées, empruntées à Schelling et à Hegel, qui servirent à parer les brillantes leçons de sa période de popularité parmi la jeunesse, vers la fin de la Restauration. *Le Fini, l'Infini et leur rapport* obtinrent de la vogue [...]. Toutefois Cousin, voulant mettre de l'unité dans son évolution philosophique, imagine que la méthode d'observation qu'il tenait de ses premiers maîtres était encore celle qui lui suggérerait ses vues nouvelles. L'intuition, plongeant dans les profondeurs du moi, lui frayait le passage du relatif à l'absolu".

e del Reid, è ora un “punto di vista sistematico e dommatico” applicato in primo luogo ai “fatti di coscienza” e solo poi alle dottrine filosofiche<sup>41</sup>.

E quanto di esigenze etico-politiche vi fosse in quel suo chiudersi negli studi di storia della filosofia dopo il '19, dopo cioè che quel “punto di vista sistematico e dommatico” s'era in certo qual modo affermato, è manifesto in quella volontà di “perseguire la riforma degli studi filosofici in Francia”, in un'età in cui l'“industrialismo” e la “teocrazia” distolgono le menti dalle “vie larghe ed imparziali della scienza”: di fatto “la filosofia è l'aristocrazia della specie umana”, che mai deve “separarsi dal popolo”. Ancora nella *Préface* alla seconda edizione, licenziata nel giugno del '33 diceva come tutta la filosofia moderna facesse della “scienza della natura umana”, della psicologia, la base della filosofia. E nel rivendicare un metodo tutto sperimentale si collegava a quella francese del secolo XVIII, cui rimprovera d'altro canto un abuso di *vues systématiques*, e prendeva le distanze dalla “nuova filosofia tedesca”, che “arriva alla psicologia dall'ontologia”. Dirà d'aver praticato “i sotterranei della psicologia kantiana” e respinta l'accusa che l'eclettismo fosse prodotto d'importazione tedesca, ché in filosofia la sola patria è la verità, ne indicava l'attenzione al metodo ed all'analisi, il bisogno di ‘chiarezza’ e ‘precisione’, che erano poi i caratteri tipici dell'*esprit français*. Ed ancora sarà questione e di Jacobi e di Schelling, dell'*Enciclopedia* hegeliana e del viaggio a Monaco nel '18, che ora tralascio ed ugualmente taccio di quel *Jugement de M. de Schelling* edito nel '34. Circa le annotazioni di storia della filosofia dice dell'eclettismo, del suo praticare una scomposizione dei sistemi ed una loro “ricomposizione in un sistema unico che è la rappresentazione completa della coscienza nella storia”. Cousin intendeva confutare così l'accusa di sincretismo e di fatalismo e ne rintracciava elementi sino in Platone, in Aristotele, negli Alessandrini, ma solo ora ha assunto il ‘rigore’ e la ‘dignità’ d'un principio. Ed anche queste pagine si chiudono con quella forte avversione verso l'eclettismo delle scuole sensista e teologica, che sembra evocare lo scritto del Jouffroy, *de la Sorbonne*

<sup>41</sup> *Fragments philosophiques* cit., IV, 12, 19 e 41. Sul significato del termine dommatico v. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de philosophie*, trad. it. *Dizionario critico di filosofia*<sup>3</sup>, Milano 1980, 222: “Nel linguaggio scolastico si chiama spesso ‘filosofia dogmatica’ tutto quello che, nell'insegnamento, non è storia della filosofia”.



*et des philosophes*, vecchio di quasi un decennio<sup>42</sup>.

Nell'*Avertissement* alla terza edizione confutava l'accusa d'essere panteista appoggiandosi all'autorità di Leibniz e de Biran, ch  sempre ha posto "la nozione di causa" a "fondamento di quella di sostanza": sar  questione di quel *jugement* dello Schelling e degli appunti mossigli dallo Hamilton. Si ritenga solo, ancora una volta, quell'accomunare Socrate, Descartes, Kant come fautori del metodo psicologico e quel giudizio sulla "filosofia tedesca [...] che incontestabilmente   la prima delle filosofie moderne dopo il cartesianesimo"<sup>43</sup>. E questo   scritto a dieci anni di distanza da quel corso del '28 in virt  del quale, come recita il sarcasmo del Taine, "eravamo tutti un po' Tedeschi", e dimostra che quel continuo correggere il primitivo ardire dogmatico, quel progressivo chiudersi in un vago spiritualismo, fu assai tardo<sup>44</sup>. In effetti solo nell'*Avertissement* all'edizione del '55 dei *Premiers Essais* addebiter  all'abbandono del metodo psicologico di Descartes, di Reid, di Kant, il precipitare della filosofia tedesca "nei pi  tristi sistemi che hanno disonorato e rovinato per qualche tempo al di l  del Reno la causa della filosofia"<sup>45</sup>. Quell'aspirare "apertamente a un dogmatismo filosofico", di cui ancora discorre nel '38, fu certo vivace, come attesta quell'*Argument* pubblicato sul *Globe* in data 3 novembre 1827, e quivi rintracciato dal Janet, che avrebbe dovuto essere premesso al sesto volume del Platone, apparso nel '31, ma cos  non fu<sup>46</sup>. Tralascio per il momento quella prima parte, in cui Cousin intraprende una lettura d'insieme del platonismo, e mi limito alla seconda, ove pi  forte sembra l'eco di quelle "conversazioni serali" con lo Hegel, cui accenna nella lettera del 1  agosto 1826. Ma nel trattare di quel commercio intellettuale non va dimenticato quanto scriveva allo Schelling circa tre anni dopo: una lettera, quella, certo difficile, tutta percorsa da una umilt  non priva di un qualche esercizio di diplomazia, ma in cui dice d'essere ridotto con lo Hegel "a conversazioni positive, i suoi

<sup>42</sup> *Ibid.*, 38, 42 sg., 50 sgg., 69, 73, 89 sgg.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 104, 107.

<sup>44</sup> TAINE, *o.c.*, 102.

<sup>45</sup> *O.c.*, 17.

<sup>46</sup> P. JANET, *Victor Cousin et son oeuvre*, Paris 1885, 232 sgg. Questi pone in risalto quel continuo, tardo correggersi del Cousin, sino al suo acquietarsi in un vago spiritualismo. Pubblicata oltre cent'anni or sono, opera di un discepolo che ebbe cara la memoria del maestro, resta a tutt'oggi un utile strumento bibliografico.

libri essendò per me lettera morta”<sup>47</sup>. Con questa attenuazione è condivisibile la tesi del Janet che legge in quell’*Argument* il massimo di vicinanza tra eclettismo e sintesi hegeliana, e nel mancato inserimento di questo nel sesto volume del Platone una prima presa di distanza e uno stemperarsi della “febbre metafisica”. Cousin diceva infatti dell’“armonia dei contrari”, che è l’approdo di ogni saggezza, di ogni vera filosofia, ch  questa deve rappresentare “in s  e nel suo sviluppo personale il pensiero tutt’intero ed il suo sviluppo”. E nella successione dei sistemi, sempre falsi per la pretesa d’essere esclusivi,   apparsa, negli Alessandrini, in Leibniz, un’esigenza di composizione.   allora tracciata quella figura ideale di filosofo in cui traspaiono anche accenti autobiografici: “questa stessa idea oggi pu  cadere nella testa di un uomo ordinario che la comprenda, e gli consacri tutte le sue facolt  e la sua vita senza poterla realizzare. Tuttavia l’idea dell’eclettismo   oggi nel mondo.   l’idea del secolo in filosofia; e bisogner  bene che appaia un uomo che la realizzi, poich  quest’uomo   necessario”<sup>48</sup>.

Di l  a un anno, nel corso professato alla *facult  des lettres*, l’eclettismo, tutto percorso d’ottimismo storico, si componeva con l’idea di progresso: nel riaffermare che la filosofia   bisogno reale, “il pi  alto grado della libert  dell’intelligenza”, che tutto concilia, e religione e arte, e Stato e industria. La storia della filosofia non pu  essere praticata col solo metodo sperimentale o col solo speculativo, ma nella loro unione si ha di che “orientarsi nel labirinto della storia”. Concludeva nella “identit  della filosofia e della storia della filosofia”, e datava il suo costituirsi in disciplina scientifica al Settecento<sup>49</sup>.

In tarde annotazioni, caduta ogni tentazione dogmatica, l’eclettismo, di fatto assimilato al ‘senso comune’, ch  ad entrambi sono estranei e i “trionfi effimeri” e le *chutes profondes*,   l’“intelligenza della storia”, il tutto posto sotto l’influenza del Leibniz, che era andata sempre pi  accentuandosi in Cousin. E certo quella pagina non   priva di una qualche afflizione se, evocato il corso del ’28 e cosa esso abbia significato nella formazione dello spirito pubblico, dice che l’eclettismo “  ancora la luce di

<sup>47</sup> *Corr.*, I, 269.

<sup>48</sup> JANET, *o.c.*, 246.

<sup>49</sup> Cf. *Introduction   l’histoire de la philosophie*, 1  leçon, 17 avril 1828, cit.



quel piccolo numero di uomini che hanno dedicato le loro veglie alla storia della filosofia". Quasi il commiato di tutta una generazione, ed un rivendicare quanto di operoso questa aveva fatto. Analogamente, negli *Essais de philosophie critique*, licenziati nel '64, in margine alla traduzione della *Critica della ragion pratica* condotta dal Barni e all'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* del Ravaissou, il Vacherot dirà che, "quarant'anni fa, in Francia la filosofia non conosceva i primi rudimenti della sua storia. Si ammirava sulla parola Platone ed Aristotele, senza preoccuparsi un gran che delle loro dottrine; si conoscevano appena i nomi di Plotino, di Giamblico, di Proclo. L'antichità filosofica data dal XVII secolo"<sup>50</sup>.

Quel rigoglio di monografie e traduzioni è di certo "uno dei principali titoli d'onore" da ascrivere a merito del Cousin, come riconosce lo stesso Ravaissou, che non dovette amarlo, in quel *Rapport sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, che dedica alla scuola eclettica nel suo complesso appena una quindicina di pagine su oltre 250. I due uomini avevano finito in effetti per ignorarsi per circa quarant'anni. Del resto una qualche parzialità traspare sin da quell'asserzione iniziale che recita: "Quando Victor Cousin esordì, la filosofia di Schelling regnava in Germania; ne ebbe una qualche cognizione e ne ricevette un'influenza, che si manifestò soprattutto nei suoi primi scritti". Le cose non stanno così: la formazione cousiniana oscilla tra un primitivo interesse per il Condillac, di cui è testimonianza la tesi *de Metodo sive de Analisi*, anche in virtù delle lezioni del Laromiguière, e la *réforme* del Royer-Collard, l'introduzione cioè delle *Ricerche* del Reid<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> *Introduction à l'histoire de la philosophie*<sup>4</sup>, o.c., xvj sg.; E. VACHEROT, *Essais de philosophie critique*, Paris 1864, 345.

<sup>51</sup> F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1984, 69-84. V. quanto il Bergson scrisse del Cousin e del Ravaissou in quella *Notice sur la vie et les oeuvres de M. Ravaissou-Mollien* (1904) poi raccolta in *la Pensée et le Mouvement*. Il Ferrari, già nel '49, aveva denunciato i pericoli insiti in un esclusivo privilegiamento degli interessi storiografici: "en imposant l'érudition, M. Cousin détourne l'attention des dogmes, il énerve les esprits, il devient le maître d'une génération éternée. De 1830 à 1849, toutes les thèses du doctorat ont été constamment historiques; aucune thèse dogmatique" (o.c., 158). Ed il Taine, dicendo di *Cousin historien et biographe*, lo opponeva al Michelet poiché se questi "sait ranimer les morts, les sentiments éteints reparaissent dans son âme", l'altro "orateur, professeur, prédicateur, tout ce qu'il vous plaira: [...] une histoire froide. C'est ce qu'a fait M. Cousin" (o.c., 117 sgg.). Nello stesso senso vanno tarde annotazioni del Renouvier (*Histoire et solution de problèmes métaphysiques*, Paris 1901, 415): "l'éclectisme a été une conséquence forcée de ce double fait: que nulle vue générale



### 3. *Materiali di filosofia antica.*

È significativo che Cousin nella tredicesima ed ultima lezione - e certo quel corso, "uno degli episodi della storia liberale della Francia"<sup>52</sup>, toccò più la corda di una qualche riforma intellettuale e morale che quella dell'erudizione - dica come solo una lunga pratica dell'"antichità classica", e nei testi, e nei manoscritti, e nelle discussioni dei filologi, costituisca il necessario "apprendistato" per chiunque si accinga a scrivere una "storia generale della filosofia". Là si impara a comporre l'annotazione erudita e la *généralisation des idées*.

Ancora nella seconda lezione, di fatto riproponendo pagine giovanili di cui già si è detto, l'Oriente è posto sotto la categoria dell'"inviluppo". L'idea di religione vi è come centrale e la filosofia, che non ha esistenza indipendente, ne è il riflesso. E questo sarebbe predicabile anche di India e Cina, ove pure scorge, sotto "un carattere simbolico e religioso", "un cominciamento di filosofia". Se trascorriamo al corso dell'anno seguente, si ha un significativo mutamento. Cousin denuncia quanto sia vague il concetto di Oriente, e se in Egitto o in Persia il pensiero è ancora tutto entro l'inviluppo a dominante religiosa, "in Cina e in India, la filosofia è apparsa nella forma e coi caratteri che le sono propri", componendosi di fatto nei quattro sistemi. Annota il Damiron, in margine al *Supplement all'Essai sur l'histoire de la philosophie en France aux XIX<sup>e</sup> siècle*, che "nel suo corso del 1828, Cousin, poco addentro ai lavori sull'Oriente, e d'altronde conformandosi in particolare all'opinione del Tennemann, pensava che l'Oriente non avesse avuto sistemi. Nuovi studi, ed in ispecie la conoscenza dei contributi del Colebrooke, sulla filosofia indiana hanno modificato le sue idee"<sup>53</sup>.

---

*a priori*, de celles qui avaient présidé à la grande élaboration philosophique du XVIII<sup>e</sup> siècle, n'avait survécu [...] et que cependant on sentait la nécessité, en rejetant la méthode idéologique, rivée à l'empirisme et au sensationisme, de revenir aux anciens principes directeurs de la pensée philosophique. Mais il fallait les retrouver, les reconnaître, en entreprendre la critique. De cette situation sont nés très naturellement, et sur l'incitation même de Cousin, les travaux d'histoire de la philosophie qui seraient l'honneur de son école, si leurs auteurs avaient été plus capables de haute critique et avaient montré plus d'indépendance d'esprit".

<sup>52</sup> JANET, *o.c.*, 247.

<sup>53</sup> *O.c.*, 13<sup>e</sup> leçon, 13 juillet 1828, 7 sg.; *ibid.*, 2<sup>e</sup> leçon, 24 avril 1828, 13-17; Ph. DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*<sup>2</sup>, Paris 1834, 332. Il Damiron ebbe ad incappare nei lazzi del Ferrari: "M. Damiron est unique dans

Sempre, per Cousin, l'elemento mitico precede quella filosofia che è un uscire dalla minorità intellettuale: nei misteri greci, in cui si compongono culti popolari e "nascenti bisogni della riflessione", vede "il passaggio dalla religione alla filosofia", e quegli uomini nuovi, i filosofi, sono connessi strettamente alla città, alla *haute liberté démocratique*. L'esilio d'Anassagora, la morte di Socrate, la prigionia di Platone sono il prezzo di quella *place indépendante* conquistata dalla filosofia. E mentre l'Oriente è "in sommo grado sintetico", in Grecia questa sembrò smarrirsi dapprima o in una 'sintesi empirica', o in una 'sintesi idealistica', ma con Socrate e sino ai neoplatonici "ciò che domina [...] è l'analisi; nella scuola d'Alessandria [...] è la sintesi". Rintraccia quindi quel carattere che è proprio d'ogni filosofia al suo cominciamento, il riferirsi cioè "di più al mondo ed alla natura, che all'uomo ed alla società". E che la filosofia fosse di fatto tutta conchiusa in Grecia, un continuo praticare soluzioni già cercate, un ripetere modelli - ipotesi contro cui muove lo Hegel: "Kant tanto al disotto di Platone! I Moderni al disotto degli Antichi! Sotto molti aspetti senza dubbio, ma per la profondità e l'estensione dei principi, siamo in genere ad un livello più alto" - era di fatto già nel fragment del corso del '17 su come *toutes les écoles philosophiques peuvent se ramener à celles de Platon et d'Aristote*<sup>54</sup>.

Detto che il problema della conoscenza è risolubile o per via di ragione o d'esperienza, Cousin ne deduce il permanente antagonismo di due scuole filosofiche, di due attrezzature ideali rappresentate da Platone ed Aristotele. "L'Accademia ed il Liceo racchiudono tutte le altre scuole. L'intera storia della filosofia" ha allora svolgimento binario: Platone "è un padre della Chiesa; regna a lungo ad Alessandria [...] Aristotele rifiorisce sotto gli arabi e fa nascere la scolastica". Ed ancora realisti e nominalisti, Bacone e Descartes, Locke e Leibniz. Se il secolo di Louis XIV, Arnauld, Malebranche, Bossuet, Fenelon, è platonico, la filosofia francese ed inglese dell'età dei Lumi è peripatetica. A conclusione di quello stesso corso è questione *du progrès de la méthode philosophique chez les grecs*, la distinzione fra Oriente e Grecia, fra istinto e ragione, implica anche una diversa fruizione di una

son genre: il est né éclectique. M. Cousin lui apparut, le premier jour de sa vie, comme un révélateur, il le prend encore pour le premier philosophe de la terre" (o.c., 165).

<sup>54</sup> *Histoire de la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle cit.*, I, 50-54, 98-101; *Corr.*, I, 231.



stessa attrezzatura ideale. Il mito, oggetto di venerazione in una mentalità simbolica, è sottoposto all'azione disgregante della ragione in quell'ambito razionalistico di cui traccia una qualche linea diacronica<sup>55</sup>.

Discorrendo dei pitagorici, dice di una prima epoca ancora fortemente impregnata di forme simbolico-mitologiche: "la filosofia di quel tempo è sul tripode, invece di ragionare, enuncia oracoli". Poi l'acquisizione di un metodo e la ricerca di uno strumento espositivo atto ad analisi ed astrazione. Infine la conclusione eclettica: Proclo, che opera "una felice combinazione della idee di Platone e della forma più scientifica di Aristotele". Nel primitivo schema binario si introduce un elemento di composizione e nel successivo procedere dei quattro sistemi quel primo eclettismo assume di fatto, nella scuola d'Alessandria, in Leibniz, un qualche intento sistematico e finirà poi per divenire l'attrezzatura metodologica passibile di comprendere i differenti sistemi ed il loro svolgimento. Nell'*esquisse* dell'intera storia della filosofia premessa all'analisi della dottrina del Locke, parlando di filosofia greca, distingue in questa "tre grandi epoche" in connessione coi "tre grandi oggetti della filosofia, cioè la natura, l'uomo e Dio", e subito aggiunge delle "follie del misticismo", che è il disperare della ragione umana<sup>56</sup>.

Scorrendo i *Nouveaux fragments philosophiques*, licenziati nel '28 per i tipi di Pichon et Didier, si ponga attenzione in ispecie alle annotazioni su *Xénophane, fondateur de l'Ecole d'Elée*. In effetti Cousin scriveva allo Schelling, nel marzo di quello stesso anno, di prendersi "la libertà di trasmetterle un articolo su Senofane, che le darà un'idea della mia maniera d'insegnare la filosofia greca". Pochi giorni dopo il Creuzer, e della loro frequentazione si dirà oltre, scrive di considerare quella "redazione [...] un capolavoro", e lo sollecita a spedire quel "lavoro a Hegel, a Brandis e ad altri filosofi". Ed infine, certo alludendo all'edizione di Proclo, alla traduzione di Platone, annota che "fra poco ci si troverà costretti a confessare che la filosofia, come pure la storia della filosofia, sta di casa in Francia. Privi della conoscenza della lingua simbolica dell'Antichità, si disconoscerà per sempre la filosofia del passato"<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> *Premiers essais de philosophie* cit., 398-401, 403-408.

<sup>56</sup> *Histoire de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle* cit., I, 315.

<sup>57</sup> *Corr.*, I, 226, 233. Christian August Brandis (1790-1867), storico della filosofia,

Quelle pagine si aprivano scorrendo delle *Commentationum Eleaticarum pars prima* del Brandis, di come questi si fosse di fatto limitato alle sole “dottrine di quella scuola”, trascurando del tutto quella “storia esteriore cui si riferiscono le questioni di cronologia”. Il loro studio non era dettato da mera curiosità erudita, ma assurge a canone metodologico, ch  “le questioni di cronologia, apparentemente irrilevanti, sono collegate intimamente con la storia approfondita delle scuole, poich  correttamente risolte, evidenziano le loro relazioni, i prestiti che hanno potuto farsi reciprocamente e i loro legami storici che presuppongono tanti altri legami”. E revocava in dubbio l’autorit  di antichi e moderni, di Eusebio e di Bayle, in quella iniziale rassegna di fonti che si conclude nell’annotazione di metodo circa l’importanza della biografia, ch  “date, luoghi, eventi, tutto racchiude idee per chi sa riconoscerle”. Ed ancora osservando in Senofane il comporsi di elementi ionici e pitagorici, “un miscuglio in cui le due grandi filosofie contemporanee coesistono senza essere veramente unite”, che era poi un rintracciare nella pratica storiografica le proprie opzioni dommatiche, metteva in guardia contro un facile rinvenire contraddizioni negli autori, che sono di norma pi  ‘apparenti’ che ‘reali’, ed il mestiere di storico sta proprio nello spiegarle e nel risolverle. Nell’uscita dalla minorit  intellettuale, in quello spogliarsi cio  di ogni antropomorfismo e mitologia, che sempre in Cousin precedono l’esercizio della ragione e ne sono in certo modo la preistoria, gli elementi ionici e pitagorici, materialismo ed idealismo, si compongono, contro l’‘idolatria’, in un ‘saggio eclettismo’ <sup>58</sup>.

Le suggestioni di lettura sono certo tratte dal presente: in quel primo tentativo di convertire le credenze in teorie, vede la nascita della filosofia religiosa e alle questioni di teodicea fu certo molto attento, in ispecie fra gli anni ’30 e ’40, come attestano l’*argument* premesso alle *Leggi*, le annotazioni posposte alla *Repubblica*<sup>59</sup> ed infine quel soggetto messo a concorso dalla sezione di filosofia dell’*Accad mie des sciences morales et politiques* nel ’54 sull’*Examen critique des principaux systèmes modernes de th odic e*. N  si creda d’essere qui in presenza di un

---

editore di testi aristotelici, sub  l’influsso di Schleiermacher.

<sup>58</sup> *Fragments philosophiques* cit., I, 6 sgg., 26, 42.

<sup>59</sup> Cf. *Pl.*, VII, cv sgg.; IX, 355.



mero interesse accademico, ch  l'insegnamento della filosofia fu in Francia terreno di confronto di laici ed ecclesiastici per una lunga stagione del secolo scorso. Indirizzando allo Schelling la *Défense de l'Universit *, la raccolta cio  dei discorsi pronunciati alla *Chambre des Pairs* nel '44, Cousin scriveva nel dicembre di quello stesso anno di "quella triste e memorabile discussione": "una reazione insensata minaccia ogni scienza laica [...] i diritti del pensiero [...] bisogna innanzitutto salvare la filosofia, a costo di condurla poi per strade ragionevoli". Che dovette sentire talora la propria vita come "una dura lotta", preso di mira ad un tempo e dal partito ultramontano e da "ci  che lei chiama la sinistra hegeliana", come dir  allo stesso interlocutore nell'agosto successivo<sup>60</sup>. E nel difendere Senofane dall'accusa di panteismo precorreva di fatto quel dibattito sugli esiti dell'hegelismo, in cui verr  coinvolto e che ha il suo apice nella polemica sull'*Histoire critique de l' cole d'Alexandrie* che oppose il Vacherot all'abate Gratry.

Nello stigmatizzare l'ignavia di quegli "storici moderni", che praticano opinioni bell'e fatte, quelle odierne storie della filosofia che confondono Senofane entro la scuola di Elea, o ri-

<sup>60</sup> *Corr.*, II, 112 sg. Cf. in proposito le annotazioni dello Heine (*Lutezia*, Torino 1969, 346 sgg.) in margine alla *R futation de l' clectisme* di Pierre Leroux: "Singolare rinascita degli stessi fenomeni ai quali assistemmo gi  vent'anni fa a Berlino. Stavolta possiamo comprenderli meglio, ed anche se le nostre simpatie personali non vanno a Cousin, tuttavia riconosciamo imparzialmente che i radicali lo diffamano con la stessa ingiustizia e la stessa grettezza di cui ci rendemmo a suo tempo colpevoli di fronte al grande Hegel. Anche Hegel voleva che la sua filosofia prosperasse tranquillamente all'ombra protettrice dell'autorit  statale e non entrasse in lotta col dogma ecclesiastico prima di essere sufficientemente matura e robusta. Ma quest'uomo, il cui spirito era il pi  limpido e la cui dottrina la pi  liberale, si esprime in una forma cos  astrusamente scolastica, cos  inclausolata, che non solo il partito religioso ma anche il partito del passato credettero di avere in lui un alleato. Solo gl'iniziati sorridevano d'un tale errore, e soltanto oggi noi comprendiamo quel sorriso. Allora eravamo giovani ed irreflessivi ed impazienti, e gridavamo contro Hegel, come test  l'estrema sinistra in Francia ha gridato contro Cousin. Solo che, riguardo a quest'ultimo, l'estrema destra non si lascia ingannare dalle cautele del linguaggio. Il pretume cattolico-apostolico-romano si dimostra ben pi  perspicace di quello protestante-regio-prussiano. Esso ben sa che la filosofia   il suo peggiore nemico, sa che questo nemico lo ha scacciato dalla Sorbona [...] Cos  Cousin   attaccato da due opposte parti, e mentre l'armata pretina al completo [...] avanza contro di lui, lo assaltano anche i sanculotti del pensiero, validi cuori, fiacchi cervelli, con Pierre Leroux alla testa". Del Cousin scrive che "  filosofo, nel pieno e tedesco significato della parola. Pierre Leroux lo   soltanto nel significato che a questa parola danno i francesi, i quali intendono per filosofia piuttosto lo studio astratto dei problemi sociali". E dell'eclettismo che "  un ponte pensile, in filo di ferro sottile, fra il grossolano empirismo scozzese e l'astratto idealismo tedesco".

feriscono al mondo ciò che questi predica solo *de l'unité et de Dieu*, a chi disdegna cioè la frequentazione degli archivi, l'esumere documenti, Cousin formula un pressante invito a "vedere il passato qual è stato; non prestiamo ad un filosofo del sesto secolo avanti Cristo le sapienti combinazioni, né i sistemi precisi dei filosofi dei secoli successivi e dei tempi moderni". Che era poi questo già un esito maturo del Cousin, in ispecie se confrontato a quella "mediocre filosofia che regnava in questo paese", di cui dice allo Schelling nell'ottobre del '33. E che questi non giudicasse negativamente la lezione storiografica del Cousin lo si deduce dalla lettera del gennaio '35 in cui sollecita un nuovo invio di monografie: "Non potrebbe farmi avere i suoi articoli su Senofane e Zenone d'Elea?" <sup>61</sup>.

In margine allo Zenone, Cousin formulava di nuovo un invito alla cautela, a diffidare delle facili 'stravaganze': "uno non diventa famoso fra i suoi pari per mere stupidità". E se per un verso la scuola d'Elea, per l'altro Eraclito, erano il perfezionamento dell'idealismo dorico e pitagorico e dell'empirismo ionico, di "due grandi sistemi esclusivi", dal loro cimento traeva, calcandolo di fatto sul principio di conservazione dell'energia, un qualche appunto di metodo: "niente si distrugge, niente perisce; tutto si modifica e si trasforma in storia come in natura" <sup>62</sup>.

In quei *Nouveaux fragments* che ebbero larga diffusione e, "accresciuti di edizione in edizione", contribuirono di certo al "rinnovo degli studi filosofici da noi, a partire dal duplice fondamento della Psicologia e della Storia", brevi sono le annotazioni d'argomento socratico, e limitate alla *part que peut avoir eue dans son procès la comédie des Nuées*. Se Aristofane è certo scagionato dall'aver deliberatamente redatto l'atto d'accusa, la commedia predispose di fatto "il popolo ed il magistrato a vedere in Socrate un cittadino equivoco, un novatore pericoloso". E poiché in storia sempre si è alle prese non con le intenzioni degli uomini, ma coi loro atti e gli effetti certi di questi, anche se non ebbe "l'intenzione di fare una rivoluzione", tale fu l'esito della condotta socratica<sup>63</sup>. E Cousin sempre accettò questa interpretazione se ancora in un'ultima lettera allo Hegel, di poco

<sup>61</sup> *Fragments philosophiques* cit., I, 63; *Corr.*, II, 75, 79.

<sup>62</sup> *Fragments philosophiques* cit., I, 99, 105, 110.

<sup>63</sup> *Ibid.*, *Avant-propos* e 118 sg.



precedente la morte di questi, gli dice della propria intenzione di “dare i tre grandi rivoluzionari in filosofia, Socrate, Descartes e Kant; e forse dopo verranno anche coloro che chiamo organizzatori: Platone, Aristotele e Leibniz”. Ed è allora di un qualche interesse trascorrere quella lezione professata all'*Ecole Normale* nel '34 o nel '35 su Socrate, sul *caractère de la révolution philosophique dont il fut l'auteur*. Accolta l'immagine ciceroniana, ma già era in Senofonte, quella riduzione tutta mondana, quella prima secolarizzazione della filosofia, *devocavit e coelo in terram*, “per addentrarsi nel campo dei fatti umani”, Socrate è colui che “crea le scienze morali basandosi sullo studio dell'uomo”. Ed è ancora questione di una qualche annotazione di metodo quando dice che il genio di coloro *qui ont fait révolution dans l'histoire de l'esprit humain* non è misurabile dai risultati da costoro di fatto conseguiti, ma dall'ampiezza di quelli cui si è “arrivati più tardi, seguendo la strada che questi avevano tracciata”. L'esito di quella “rivoluzione profonda, clamorosa”, il conosci te stesso socratico, consisteva in quel fare dell’“uomo, che era per così dire soltanto un punto sulla circonferenza del gran problema del mondo, [...] il centro”. E certo non dovette mancare una qualche identificazione del Cousin con quella immagine di Socrate, ché la politica “si sprigiona da tutta quanta la sua vita”: in ispecie in quel suo non essere né un demagogo, né un aristocratico, non è difficile intravedere la pratica del *juste milieu*<sup>64</sup>. In effetti era carico di accenti etico-politici anche quel *sourire du bon Socrate*, di cui aveva scritto allo Schelling nell'agosto del '25, che, se non rovina le “nobili credenze”, inficiava tradizioni e revocava in dubbio comportamenti statuiti. *Sur l'état de la philosophie grecque au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère et sur Socrate* doveva tornare, oltre quarant'anni dopo, nel '67, l'anno della morte, ed ancora era questione dell'ironia, scettica solo in apparenza, che di fatto compiva la secolarizzazione della filosofia. Quel fare della psicologia il “fondamento d'ogni sana metafisica” lo avvicinava certo ai moderni, a Descartes, a Locke, a Reid, a Kant, ma per il tardo Cousin “Socrate è andato oltre; ha fatto del suo metodo applicazioni profonde, decisive, alla logica, alla morale, alla teodicea” ed il carattere eversore di quell'insegnamento era anche nel non

<sup>64</sup> JANET, o.c., 212. Le carte del Cousin sono alla *Bibliothèque Victor Cousin* in Sorbona, v. ms. 79, *Courtes notes sur l'histoire et les historiens de la philosophie, Socrate. Caractère de la Révolution philosophique dont il fut l'auteur*, ff. 124-164.

essere limitato ad una qualche *élite*, ma nel praticare la più lata diffusione<sup>65</sup>.

Il Janet fa dell'idealismo platonico "l'unità della vita filosofica di Victor Cousin", e certo la frequentazione di Platone fu assidua se già scriveva allo Schelling nel '21 "della filosofia platonica, il cui studio approfondito, con quello della filosofia tedesca, può far rivivere da noi il gusto dell'alta speculazione". E quanto intenso fosse allora il commercio coi dotti tedeschi lo dimostra la lettera del novembre di quello stesso anno al Brandis, che ci dà utili ragguagli sulla traduzione di Platone. Alludendo all'edizione di Proclo, e ne aveva dedicato il terzo volume proprio al suo corrispondente, Cousin scrive: "Il medico esige che da qui a un anno lasci i manoscritti greci e la correzione delle bozze greche, che mi accendono il sangue, e mi stancano il petto. Il mio lavoro sulla filosofia tedesca è aggiornato per la stessa ragione. Mi ci vuole un lavoro più facile e più gradevole. Torno dunque al suo consiglio di tradurre Platone; e se lei e Bekker mi promettete il vostro aiuto, spero, o per lo meno ci proverò, di fare per la Francia ciò che Schleiermacher ha fatto per la Germania". Ed il tradurre è di continuo accompagnato dalla lettura di tutto quanto ha per oggetto Platone, in ispecie i lavori dei filologi. Eccolo chiedere notizie di quelle varianti dei manoscritti di cui il Bekker aveva detto nelle annotazioni alla propria edizione. È questione anche di un lessico platonico, ed in proposito esprime un severo giudizio: "quello di Wagner è del tutto nullo", ed infine dell'edizione curata dallo stesso Ast, di eventuali dissertazioni critiche, di un *index vocum*. Ancora nell'aprile successivo, e sempre al Brandis, dirà che la divisione dei dialoghi in socratici, dialettici e filosofici, tracciata da Ast, può avere come unico "scopo quello di facilitare lo studio [...] Non sapremo mai in che ordine Platone ha pubblicato i suoi Dialoghi" <sup>66</sup>.

Disconoscendo il "bisogno di classificazione", nel dare alle stampe i dialoghi si attiene a quell'"arrangiamento ordinario e

<sup>65</sup> *Corr.*, I, 145; *Scéance et travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques* (Compte rendu), IX, 1867, 387.

<sup>66</sup> JANET, *o.c.*, 366; *Corr.*, I, 93, 329 sgg., 337 sg. August Immanuel Bekker (Berlino 1785-1871), filologo tedesco, scolaro del Wolff, a lui si deve la prima edizione completa moderna di Platone. Friedrich Ast (Gotha 1778 - Monaco 1841), discepolo di F. Schlegel, filologo, dal 1805 al 1841 insegnò nell'università bavarese, fu autore di un monumentale *Index platonico* in 3 voll.



senza alcuna pretesa sistematica", che rintraccia in Hase e Boissonade, anche se non si nasconde certo che quell'attitudine "non ha la grandezza né la forza critica di Schleiermacher e di Ast". All'autorità del primo si richiama nel decidere dell'"autenticità dei Dialoghi". In effetti scrivendo proprio a Schleiermacher, nell'agosto del '26, sollecitava un'"opinione meditata", che "a dire il vero per lei è un dovere, e non può sottrarsi". E quanto quel lavoro, in apparenza tutto d'erudizione, traducesse sollecitudini del presente, è in quell'accennare che il suo "scopo è stato quello d'interessare maggiormente alle ricerche filosofiche in Francia", ed andava così discorrendo di quel proprio modo di tradurre su cui pure si dovette dibattere in quegli anni: "Innanzitutto ho dovuto cercare di essere leggibile. Ma nello stesso tempo, ho voluto restare fedele a Platone. Ho pensato che la traduzione alla lettera, lungi dall'essere un ostacolo all'interesse, potrebbe anzi contribuirvi per l'attrazione della novità". Poi confessava di nuovo la propria solitudine in Francia, e questa motiva anche la lettera allo Hegel, scritta in quello stesso agosto, in cui dice di sprofondarsi sempre più in Platone ed "è proprio qui che i suoi consigli mi saranno indispensabili". L'invocata "severità amichevole" si tradusse di fatto in elogio, poiché lo Hegel ne parla come di "un modello di traduzione [...]". Lei ha conservato la precisione, la chiarezza, l'amenità originale". Anche se circa taluni *arguments*, in ispecie quello dell'*Eutidemo*, aggiunge di non condividere "forse del tutto la sua opinione circa il merito che attribuisce al suo protetto Platone". Non è certo un concorso fortuito che nello scrivere *De l'histoire de la philosophie*, Jouffroy dica della necessità di tradurre in ispecie i "monumenti della filosofia antica", che è cosa difficile poiché l'abilità del filologo deve comporsi con una "intelligenza profonda delle questioni filosofiche e la conoscenza della storia della filosofia". In effetti non s'ha da tradurre solo parole, ma idee "nelle forme semplici di oggi, sotto le forme del senso comune, accessibili a tutti. È quello che fa Cousin per Platone nei suoi argomenti". Ma molti furono quelli che ritennero mera erudizione quell'operosa frequentazione dei classici, fra questi anche il Royer-Collard che gli scriveva in data 14 novembre 1826: "Sono molto contento che abbia finito Cartesio: vorrei che si fosse liberato anche di Proclo e che le restasse solo Platone: così lei sarebbe reso a se stesso"<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> *Corr.*, I, 169 sg., 190, 194 sgg., 229, 338; JOUFFROY, *o.c.*, 263 sg. Karl Bene-

Cousin mai redasse una monografia platonica, ma nell'*argument* rintracciato sul *Globe* abbozza di fatto una lettura complessiva, e certo di toni hegeliani, in quel fare dei 'grandi individui' la rappresentazione di tutto il genere umano, e nel loro sviluppo lo sviluppo di questo. Distingue allora tre momenti in quella filosofia, tre periodi nella vita del filosofo. Dapprima, nutrito di religione e poesia, la mente del giovane è immersa nella "penombra del misticismo", che è "il carattere fondamentale dei primi saggi". Quel procedere per fede, per "convinzioni irresistibili, ma non ragionate", quello scrivere tutto poetico, brillante, ma "senza metodo", doveva cessare "all'epoca della morte di Socrate". Fu allora, in quel confrontarsi coi "rappresentanti delle sette filosofiche più opposte", in quei viaggi che dovevano condurlo sino in Egitto, che l'elemento dialettico dovette prevalere: "nel momento in cui la riflessione comincia, finisce il misticismo, frutto necessario dello slancio spontaneo del pensiero e della sua identificazione con il suo oggetto che è prima di tutto la natura ed il mondo". L'ispirazione e l'entusiasmo cedevano alla riflessione che procede per analisi e dialettica. Questa "rivoluzione" ricacciava il mito in un'antichità tutta orientale, cui di fatto appartenne il primo Platone, e faceva di quella verità "confusamente intravista" un'asserzione "dimostrata con chiarezza", e non priva di una qualche aridità d'espressione, che tale è la dialettica rispetto alla poesia. E con assonanze hegeliane dirà della storia del genere umano che è "la manifestazione e l'espressione del cammino e dello sviluppo del pensiero su larga scala", e come quel secondo Platone rappresenti "eminentemente lo spirito greco". Ma ai *deux états exclusifs*, e perciò "incompleti e falsi", che era poi un rintracciare in ambito storiografico quell'eclettismo che aveva allora pretese dommatiche, doveva succedere quello sviluppare "la fede tramite la dialettica e la religione tramite la scienza", l'unione cioè di riflessione ed entusiasmo, un vincere le contraddizioni un soddisfare i bisogni dell'umana natura. Platone è in effetti "il primo che abbia cercato di sottrarsi all'*esprit de système*". E nel rifiuto a chiudersi in un qualche sistema, senza con ciò cadere in esiti scettici, Cousin rintraccia un primitivo eclettismo, che è tardo poiché necessita di quella lunga pratica

---

dikt Hase (Sulze 1780 - Parigi 1864), filologo classico, svolse la sua carriera scientifica in Francia. Jean François Boissonade (Parigi 1774-1857), ellenista, nel 1809 divenne professore di letteratura greca alla Sorbona, nel 1828 al *Collège de France*.



degli uomini che Platone acquisì nel suo peregrinare. Solo allora rifulse pienamente il genio del filosofo e dell'artista ed è certo non privo di significato che il Cousin lo riconduca a quell'Atene di Sofocle e di Fidia, tutta sotto il segno della bellezza, come già aveva detto dell'Atene di Pericle, che è poi un riaffermare come la pratica della filosofia sia possibile solo nella città<sup>68</sup>.

Ma di Platone, e di Socrate, discorse in ispecie in quegli *arguments*, in quelle annotazioni che lungo un ventennio, a partire dal '22, appose ai tredici volumi della traduzione. In margine all'*Eutifrone*, nella critica d'ogni antropomorfismo, che "fa dell'Eterno un dio da operetta", dice di quel "primo manifesto d'indipendenza della coscienza e della ragione", di quella sacralità, tutta laica, del 'sentimento morale' scisso da ogni forma religiosa. Nelle pagine premesse all'*Apologia* pone allora la condizione di quella pratica socratica della filosofia, tutta volta "contro il dommatismo religioso e la falsa saggezza del suo tempo", proprio nell'esercizio della dignità civica. Ed a proposito del *Critone* dirà dell' 'obbligo morale' d'obbedire alle leggi, tanto era "geloso del titolo di buon cittadino", ma nel fare della coscienza un recesso inviolabile, il Cousin finiva poi col riproporre quanto d'eversivo era nel messaggio socratico<sup>69</sup>.

Ma quanto quegli *arguments* fossero un continuo confronto coi moderni, ché la filosofia greca aveva in qualche modo per Cousin già detto tutto, lo si desume in ispecie da quanto scrive in margine al *Teeteto* ed al *Filebo*. Ai Sofisti, a quel risolvere la scienza in mera apparenza, "l'intero sistema delle umane conoscenze" in un *tableau fantastique*, che trapassa in qualche modo nell' 'ideologia moderna' di un Locke o di un Condillac, col loro ridurre tutto a sensazione, oppone Hume, la forte asserzione cioè che ogni dottrina sensista approda necessariamente a nihilismo e scetticismo. "Ma quello che ha fatto la gloria di Hume, cioè il rigore delle conseguenze e la concatenazione di tutto un sistema, già si riscontra nell'empirismo ionico qual è esposto nel *Teeteto*". E se la scienza non è riducibile alla sensazione, erano di fatto revocate in dubbio "ad un tempo e la magia dell' antichità e un'eterna evidenza", che era poi questo anche l'esito della filosofia scozzese di contro alla 'falsa trasparenza' dell'empirismo

---

<sup>68</sup> JANET, *o.c.*, 235-246.

<sup>69</sup> *Pl.*, I, 3, 57 sgg.

inglese e francese. L'impossibilità "d'innalzare il sensismo sino alla scienza" fu anche in Kant, che certo fece "un uso eccelso di quell'eredità dei secoli", ma finiva di fatto con lo smarrire la nozione d'esistenza. Cousin gli opponeva Platone, che "è meno didattico nel suo procedere, ma che si innalza più alto [...] scopre innanzitutto al pensiero un orizzonte di gran lunga più vasto" <sup>70</sup>.

In margine al *Filebo* contrapponeva la dialettica platonica, che sempre coniuga 'buon senso' e ragione, alla "scolastica moderna, apparentemente profonda, ignara della realtà, persa e come sepolta sotto le arguzie verbali e le formule pedanti". Ma andava rintracciando una qualche e "singolare analogia" tra quel dialogo platonico, "uno fra i più antichi monumenti della filosofia morale", e Kant, "l'ultimo grande tentativo filosofico", in quel restaurare l'indipendenza della ragione, nel rintracciarne le leggi costitutive, e sempre restando "nella sfera superiore della ragione, senza alcun contatto con l'esperienza, senza alcun'ombra di misticismo o di fanatismo, con un metodo di osservazione psicologico profondo, regolare e luminoso". È in ispecie nel trascorrere alla critica della ragion pratica, a quel dualismo di virtù e felicità, alla loro 'intima relazione', che si registra l'intesa di *ces deux beaux génies*<sup>71</sup>.

E quanto di partecipe adesione al presente fosse in quegli *arguments* lo si deduce in ispecie dalle annotazioni al *Gorgia*, in quello stigmatizzare "l'eterno sistema dei tiranni e dei ciarlatani". Di contro a Schleiermacher, in ciò dell'avviso d'Olimpiodoro, individuava lo scopo di quel dialogo non in quelle "considerazioni morali e politiche che ne riempiono tutta la parte intermedia", ma nella confutazione della falsa retorica, che era poi un estendere agli esiti oratori e politici quanto già aveva preso a partito nel *Teeteto* e nel *Filebo*. E conoscendo il ruolo di questa nell'*ordre social de l'antiquité*, nella formazione d'ogni statista, in quell'opporre ai sofismi di Callicle, a quell'"altiera immoralità" della coscienza, il senso comune innalzato sino alla 'più alta filosofia', Cousin traduce di fatto l'esigenza di riassorbire la scissione giacobina, di ordinare tempi e spazi entro la tabula rasa operata dalla Rivoluzione, che sempre giudicò emancipatrice dell'*homme*

<sup>70</sup> *Pl.*, II, 9 sg., 20 sg.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 266 sg., 276 sgg.



*tout entier*. Anche se certo dovette dire in proposito cose diverse alla Austin, in una tarda lettera, ed allo Schelling oltre trent'anni prima. Scriveva in effetti, presumibilmente nel '49, dei "principi della Rivoluzione Francese", e di fatto la limitava all'89, che erano a un dipresso quelli della rivoluzione inglese del 1688 anche se certo più ampia fu la questione sociale, quel "dovere di venire in aiuto alle classi inferiori, che da noi sono in uno stato deplorabile". Lo Schelling in una lettera al Cousin nel gennaio del '19, cui rimproverava esaltazione e tattica politica, diceva come in ambito tedesco non si fosse in presenza di una "lotta all'ultimo sangue", ma di "una evoluzione lenta ma sicura, infallibile, e senza pericolo" e come, per esercitare un qualche influsso sull'"opinione pubblica", tutto dovesse assumere "forma di dottrina" ed essere "segnato dall'impronta della scienza". E questa sarà poi l'attitudine che sempre il Cousin farà propria, tralasciando quel primitivo 'giacobinismo' e ricercando proprio quell'"influenza che [...] dà la scienza", a cui lo richiama il suo interlocutore. Ed è allora di un qualche interesse che il Royer-Collard, che già aveva detto di non sapere "abbastanza né di greco, né di filosofia, per essere giudice di Platone, e suo", scriva che l'*argument* del *Gorgia* "merita una menzione particolare. È un bel lavoro: lei non ha scritto niente che testimoni una intelligenza più ampia della sua materia, né con più forza". Non è certo casuale anche la dedica di quella traduzione allo Hegel, che ebbe ad interporre i suoi buoni uffici a favore del Cousin durante la sua detenzione in Germania. Nella *dédicace* Cousin scrive del congiungersi in questi del "genio dell'astrazione" con "la fermezza d'animo e il coraggio nella vita", e si ritenga come il loro discorrere fu anche un parlare di politica. Cosa'altro voleva indicare lo Hegel in quella lettera del marzo del '25 in cui evoca una visita a Weimar, al vecchio Goethe, tutto serenità, benevolenza, cordialità, quando confessa di avergli "dovuto raccontare a lungo di Parigi e di lei". Quel Goethe che secondo quanto gli scrive il von Müller ha "letto e riletto col massimo interesse [...] la sua eccellente Prefazione" e che ha fatto del *Globe* la sua "lettura prediletta", poiché "vi rintraccia un procedere così saldo e conseguente, un tatto così puro e delicato, dei principi così santi e giusti, che [...] una nuova era della critica francese daterà dalla

sua comparsa”<sup>72</sup>.

Nelle pagine premesse al *Menesseno* Cousin dice come quella “polemica contro la retorica” sia una costante in Platone che di fatto congiunge sofisti e demagoghi, ch  gli uni abusano della retorica, gli altri della dialettica. In margine all’Alcibiade annotava come occorra procurare allo stato non vantaggi esterni, ma cittadini virtuosi, come la ‘vera politica’, l’esercizio del comando, sia l’arte del persuadere alla giustizia, che era poi un garantire le condizioni dell’agire, quella pratica degli uomini che   fatta e di compromessi e di opzioni ideali. E certo aveva presente la necessit  di un chiericato tutto laico, di una nuova aristocrazia, che fu programma dei *doctrinaires* e che percorse poi tutto il secolo. Ma   nell’*argument* delle *Leggi* che Cousin discorre pi  distesamente della politica di Platone, del suo “non essere affatto separata dalla morale”. Se di continuo il ‘grande moralista’ denuncia la stoltezza di chi, intemperante, aspira a “governare gli altri” e la fragilit  della cosa pubblica, se in essa   solo ambizione, vanit , egoismo, in specie nella *Repubblica* rintraccia le fondamenta della citt  nella pratica dell’educazione, nel rischiaramento della ‘coscienza pubblica’. Di contro   la vana pretesa di imporre la virt  con paura e castigo<sup>73</sup>.

Il Barthelemy-Saint Hilaire si rammarica del fatto che il Cousin non abbia redatto un qualche *argument* da premettere alla traduzione di quel dialogo, che occupa i tomi nono e decimo delle *Oeuvres* licenziati nel ’33 e nel ’34.   allora di un qualche interesse l’aver rintracciato una lezione professata all’*Ecole Normale* nel ’35 su *quel est le véritable but et le plan de la République?* Vi si legge, con probabile allusione al Tennemann, che morale e politica sono due nomi che designano “una stessa scienza” e che di fatto in Platone si ha “assimilazione dello stato all’individuo [e] riduzione della politica alla morale”. In quella assimilazione “  lo scopo della *Repubblica*”. La negazione di quell’opporsi di morale e politica che Cousin rintraccia tanto di frequente nel discorrere quotidiano,   di fatto ricondotta a quello “spettacolo della vita greca tutta esteriore e tutta pubblica”, che faceva dei ‘grandi legislatori’ dei moralisti<sup>74</sup>. Ma quanto que-

<sup>72</sup> *Pl.*, III, 131, 136, 153; *Corr.*, I, 87, 181, 221; III, 160.

<sup>73</sup> *Pl.*, IV, 173 sgg.; V, 12 sg.; VII, viij, xij, lv sg., cxlvj sg.

<sup>74</sup> Cf. *Corr.*, I, 327; v. ms. 87, *Recueils de notes prises au cours de philosophie de Victor Cousin   l’Ecole Normale, par plusieurs élèves: 1835, Quel est le véritable but*



gli *arguments* fossero ben altra cosa che semplici commenti, e come talora tutto un mondo di bisogni presenti, di umane passioni irrompesse in quelle pagine, come il fare storia della filosofia sempre implichi l'intimo commercio col proprio tempo, che era poi l'esito più felice della storiografia cousiniana, lo si desume tra l'altro da una pagina premessa alle *Leggi*. In quel parlare della rovina di Messene e di Argo, imputata all'assenza di ogni "istituzione intermedia e tutelare della libertà dei sudditi", nel confutare Aristotele, che a proposito degli efori spartani diceva

---

*et le plan de la République?*, ff. 26 sgg.: "[26] Un critique s'est aperçu récemment que dans le système Platonicien la morale et la politique n'étaient que 2 noms d'une même science, que l'état et l'individu n'y différaient pas de nature mais de proportion, que c'étaient en quelque sorte 2 personnes morales composées des mêmes éléments, ayant la même destination à remplir. [...] Cette explication que nous adoptons entièrement, et que nous tâcherons de justifier peut se formuler ainsi: assimilation de l'état à l'individu. Réduction de la politique à la morale. On entend dans un langage rigoureux par morale la science qui a pour but de régler notre conduite dans toutes les situations possibles de la vie. Lorsque cette science en vient à envisager l'homme, au sein d'une société régulièrement constituée, elle trouve qu'il peut être dans une de ces 2 positions; ou bien il gouverne | [27] la société: ou bien, comme membre de cette société, il obéit à ceux qui la gouvernent. De là 2 classes de devoirs dont la recherche et la détermination appartiennent à cette partie de la morale qu'on nomme *Politique*. Dans le langage vulgaire où l'on oppose souvent et assez mal à propos la morale et la politique, on entend par l'une la science des devoirs d'un individu, par l'autre la science des devoirs d'un état, ou, ce qui revient au même, de ceux qui la représentent. L'individu d'un côté, la masse, la société de l'autre, telle est la distinction superficielle sans doute que le langage ordinaire rattache à l'emploi des mots morale et politique. C'est dans ce dernier sens que nous les emploierons, pour nous rapprocher des anciens, qui du reste, en faisant cette distinction, ne prétendaient pas opposer les 2 choses, et qui d'un autre côté ne songeaient pas beaucoup à une réciprocité de devoirs entre le gouvernement et les gouvernés. | [28] [...] Platon assimile en effet l'état à l'individu, et ne met pas de différence entre les considérations politiques et les considérations morales. Démontrer que c'est là le principe qui domine tout son dialogue et dont les doctrines ne sont que les conséquences, ce sera dire le but de la République. [...] | [50] En faisant cette réserve, nous sommes prêts à soutenir que partout Platon taille, pour ainsi parler, l'état sur le modèle de l'individu; et c'est notre avis que sa lutte contre les Sophistes est une des circonstances qui l'ont poussé à faire ainsi invasion dans la politique au nom de la morale. [...] | [51] [...] nous voulons parler du spectacle de la vie grecque, vie toute extérieure et toute publique, qui faisait qu'un traité de morale devenait un traité de politique et réciproquement. A Sparte, à Athènes, à peine si l'on connaissait cette grande portion de la vie des peuples modernes qui se compose de la vie solitaire et de la vie de famille; tout se passait sur la place publique [...] De là l'alliance assez fréquente encore chez les anciens de la politique et de la morale, de là encore ce caractère de moraliste dans quelques uns de leurs grands législateurs". Il critico di cui è questione è presumibilmente il Tennemann; leggo in effetti nel suo *Manuale* a proposito di Platone: "La politica è l'applicazione in grande della legge morale; poichè lo stato è la riunione di una massa d'uomini sotto una medesima legge, il suo fine è la libertà e la concordia" (o.c., § 136, 158). Sugli studi platonici del Tennemann cf. J.-L. VIEILLARD-BARON, *Le système de la philosophie platonicienne de Tennemann*, Revue de Métaphysique et de Morale, IV, 1973.

come fossero inconciliabili tirannide e democrazia, nell'evocare Cesare, Cromwell e Napoleone, come esempi che "ci sono perfino delle epoche in cui la tirannia non può stabilirsi saldamente che sulla democrazia", Cousin discorre di quella democrazia cesariana che fu oggetto di dibattito lungo tutto il secolo, che era poi il problema di concludere la Rivoluzione. E cos'altro era quel rintracciare in Aristotele il concetto di "classe media", che già sarebbe dappertutto nelle *Leggi*, se non un farsi carico di esigenze, di suggestioni dell'oggi ed un loro utilizzarle poi come attrezzature esegetiche. In quel dire che né Machiavelli, più vicino ad Aristotele per la sua "tendenza sperimentale" e che di fatto chiude nel particolare italiano, né Montesquieu hanno riconosciuto l'"importanza di quella classe media", lontana da povertà e ricchezza estreme, cui una severa educazione dà scienza e costumi politici, Cousin traduceva di fatto quell'ideale di "moderazione" che aveva additato all'eclettismo<sup>75</sup>.

Nell'*argument* delle *Leggi* attribuiva ai viaggi, all'essere stato Platone partecipe testimone di sommovimenti, alla pratica degli affanni e delle umane speranze, la rilevanza delle conoscenze positive di Platone, in cui si congiungono "la passione per la politica e quella per la filosofia". E certo non è difficile scorgere qui una qualche annotazione autobiografica, anche se sempre si dovrà prestare vigile attenzione alle immagini, ai percorsi ideali che un autore suggerisce di sé. E ciò vale in ispecie per il Cousin che venne emendando in tarda età la sua prima filosofia e che fu, per giunta, personaggio eminentemente pubblico. Ma certo destano un qualche interesse quegli accenni alla sua solitudine di studioso, che dovette essere anche umana: nell'ipotizzare che le *Leggi* siano pure un ricettacolo di tutto un insieme di "disposizioni particolari tratte dalle differenti legislazioni della Grecia", invocando l'ausilio di un Bunsen o di un Plattner, cioè di un "giureconsulto filologo", diceva come "almeno Schleiermacher avesse vicino a sé Gans e Savigny; a me è mancata ogni luce propria o riflessa" <sup>76</sup>.

Già aveva opposto lo spirito socratico, fatto anche di burla, di gaiezza, all'urbanità, alla serenità di Platone, e nelle annotazioni al sesto libro della *Repubblica* aveva identificato quest'ul-

<sup>75</sup> *Pl.*, VII, xlij sg., cxxxiiij-cvl.

<sup>76</sup> *Ibid.*, cxxxj, cxlij sg. Christian Karl von Bunsen (Korbach, Waldeck, 1791 - Bonn 1860), umanista e diplomatico prussiano.



timo in quell'“uomo certo fatto per la politica”, che la tristizia dei tempi aveva limitato “alla meditazione e alla filosofia, con la coscienza però di non avere adempiuto al suo destino supremo, per non aver vissuto sotto una forma adeguata di governo”. Non era questa forse una qualche immagine che Cousin, per lunghi anni allontanato dall'insegnamento, che aveva conosciuto anche il carcere, amò presentare di sé, ch  mai nel discorrere di filosofia, nel fare storia della filosofia, la pratica dei classici, l'accostarsi cio  a pagine che compromettono il proprio presente, non fu mero esercizio accademico, ma reale esigenza, e fu anche un ripercorrere, certo nelle forme astratte del discorso scientifico, la propria biografia intellettuale e morale. L'opporre Socrate a Platone, uno spirito corrosivo di ogni ordine sociale, un buon senso congiunto ad “eroica imprudenza”, ad un'attitudine pi  conciliante e positiva anche se il tutto composto nel comune progetto di rischiaramento del ‘popolo’, di contro a sofisti, demagoghi ed istrioni, era gi  in pagine licenziate nel '27 in margine allo Ione<sup>77</sup>.

In quello stesso tomo diceva degli *Elenchi Sofistici* di Aristotele che non erano altra cosa che “l'*Eutidemo* ridotto in formule generali”, e in quell'espone e sviluppare didatticamente quanto si celava “sotto la grazia e l'andamento drammatico dei dialoghi di Platone” era la vera originalit  dell'aristotelismo. Ancora si affacciava quell'idea che la filosofia fosse tutta conchiusa in Grecia, poich  Cousin andava rintracciando sino nei “pi  pedanti manuali di logica moderni” tutto un insieme di problemi discussi nei chiostri medievali o nei ginnasi e nei musei di Alessandria e di Atene. Il testo degli *Elenchi* “costitu  pressappoco l'insegnamento dialettico dell'antichit . Dalle scuole della Grecia pass  in quelle del Medio Evo, dove domin  Aristotele; e nonostante la rivoluzione cartesiana, la scolastica peripatetica   rimasta nella parte logica di tutti i sistemi pi  opposti, e regna ancora senza contestazioni da un capo all'altro del mondo”. Quanto il discutere di Platone fosse in effetti un fare i conti con la filosofia moderna lo si deduce anche dalle annotazioni al *Menone* nel tomo sesto delle *Oeuvres*, edito nel '31. Le idee platoniche sono rapportate alle verit  eterne del Leibniz, ai principi del senso comune degli scozzesi, a Kant. Ed ancora nell'*examen*

<sup>77</sup> *Ibid.*, cxxij; *Pl.*, X, 304; IV, 224 sg.

*d'un passage du Ménon* raccolto nei *Fragments* discorre del duplice precorrimiento della reminiscenza platonica: l'uno orfico e pitagorico, tutto teologico e mitologico, l'altro socratico, psicologico e dialettico. Ma sempre in Cousin il mito, le tenebre, cedono al rischiaramento della dialettica, ch  di fatto Platone fu sempre "un allievo di Socrate: per la forma del pensiero, l'unico, il vero antecedente di Platone   lo spirito attico"<sup>78</sup>.

In ispecie negli *Ant c dents du Ph dre* e nelle note in calce alla traduzione di quello stesso dialogo   questione e di miti e d'allegorie, e se quella *teinte générale de mysticisme* nei poeti si risolve in immaginazione, nel filosofo   soggetta alla ragione, implica non il chiudersi entro la tradizione, ma   "una forma per rivestire i propri pensieri". Le tradizioni dell'Oriente, e poi quelle orfiche e pitagoriche, avevano certo suscitato una qualche fascinazione su Platone, erano state come l'* toffe de sa pensée*, ma poi questi era venuto utilizzandole nelle forme pi  libere. E con assonanze hegeliane opponeva agli Ionici ed agli Stoici, che intesero spiegare la mitologia con la natura, gli Alessandrini, che fecero della metafisica per comprendere e l'ontologia e la natura. Che era poi cosa "perfettamente vera, poich    certo che la natura   essa stessa solo un simbolo e la forma esteriore delle idee", se questi non avessero poi preteso illecitamente e di dar conto anche dei fenomeni pi  minuti e di ridurre le scienze tutte a un "vasto insieme di simboli", di cui solo la metafisica forniva la chiave<sup>79</sup>.

La frequentazione della scuola d'Alessandria fu di lunga data e certo non episodica, se ancora in una tarda annotazione per la Austin scriveva di quella sua antica "edizione dei manoscritti inediti di Proclo, cominciata nel 1819 e terminata nel 1827. I primi volumi non valgono niente". Che era poi in ispecie nel frequentare Platone e Proclo, che si era legato d'amicizia coi dotti tedeschi, come attesta quella lettera allo Hemilton, nel marzo del '34, in cui lo pregava di aggiornare quel suo progetto di tradurre in inglese gli *arguments* del Platone a quando avr  terminata l'edizione delle *O uvres*. Scriveva in effetti di come "la morte di Schleiermacher mi privi di una guida utile e che nessun altro pu  sostituire. Era con Hegel il mio migliore amico a Berlino; in Germania mi resta il solo Schelling", cui aveva dedicato oltre

<sup>78</sup> *Pl.*, IV, 356 sgg.; VI, 377 sg.; *Fragments philosophiques* cit., I, 136, 150.

<sup>79</sup> *Fragments philosophiques* cit., I, 127 sgg., 136; *Pl.*, V, 352 sg.



un decennio prima il *commentaire* di Proclo al Parmenide platonico<sup>80</sup>.

E fu difatto la frequentazione del Creuzer ad iniziarlo allo studio degli Alessandrini, come riconosce in margine al *commentaire* del Proclo sul primo Alcibiade, recensendo quegli *Initia philosophiae ac theologiae*, editi a Francoforte fra il '20 ed il '21. Quelle pagine del Cousin si aprivano riproponendo la forte asserzione dommatica che sempre la psicologia è a base dell'ontologia e della teologia, ma poi diceva del Creuzer, che additava come un "veterano coperto di gloria", e riconosceva che l'edizione da questi curata era di molto superiore alla propria, anche se non mancava di ricordargli la necessità che "il testo fosse ricostituito, non su di un solo manoscritto, ma sulla collezione di tutti" e come avesse di fatto esibito i "materiali per una edizione definitiva" più che redatto concretamente questa. Ma ai lavori del Creuzer, a quel suo esumare manoscritti, a quel trarli dalla "polvere delle biblioteche", fu attento e lo attestano anche le lezioni professate presumibilmente in seno all'*Ecole Normale*, in cui cita, richiamando il *Manuale* del Tennemann la traduzione dell'VIII libro della III *Enneade* raccolta nel tomo I delle *Studien* licenziati dal Creuzer nel 1805 ed in ispecie quel *liber de Pulchritudine*, che precedette la pubblicazione dell'opera tutta di Plotino, e di cui aveva ricevuto in dono un esemplare dal Creuzer, quando ebbe a rendergli visita a Heidelberg nel '17<sup>81</sup>. Evocando a quasi cinquant'anni di distanza quegli "ultimi bei giorni d'autunno", dice di un commercio quotidiano, di un abbandonarsi al "fascino di quei nuovi studi. Creuzer si compiaceva ad istruirmi, ed io amavo di più ascoltarlo che fargli obiezioni". L'antico discepolo di Schelling, l'autore della *Symbolik und Mytologie*, dovette sembrare al Cousin che da poco si era volto a studi platonici una sorta di filosofo o mistagogo alessandrino. E se certo dirà di avere taciuto obiezioni, anche in quei tardi *Souvenirs d'Allemagne*, sempre riconoscerà che "è là che presi gusto alla filosofia alessandrina, e mi ci appassionai così tanto che a mia volta entrai nell'arena e iniziai a pubblicare le opere inedite di Proclo". E di quella edizione lo stesso Creuzer ne avrebbe parlato come di "un gran servizio [...] reso

<sup>80</sup> *Corr.*, II, 128, 236.

<sup>81</sup> *Fragments philosophiques* cit., I, 202 sgg.; v. ms. 86, *Leçons sur les écoles d'Alexandrie et d'Athènes*.

all'Europa tutta", che era poi un cogliere quanto di più proficuo fu nell'operoso affacciarsi del Cousin, nel dare alle stampe manoscritti, nel redigere traduzioni, che lo portò anche a rintracciare, come scrive allo Hegel, "in un misero volume stampato in Olanda, cinquant'anni dopo la morte di Descartes", le *Regulae ad directionem ingenii*<sup>82</sup>.

Che l'interesse per la mitologia alessandrina traesse impulso dall'oggi, il Cousin lo dice chiaramente nel discorrere del *Commentaire* d'Olimpiodoro *sur le Phédon*. Di contro a "due sorte d'errori", a chi, anche fra i più dotti, e l'allusione è al Creuzer, ha rintracciato nei culti e nelle arti più antichi esigenze del quarto o sesto secolo, o a chi non ha prestato alcuna attenzione a quella "mitologia mistica", ricorda che la scuola di Alessandria non fu di "meri antiquari", ma di filosofi e di politici che, sottoponendo al vaglio della critica i fatti religiosi, come ogni altro, avevano preso posizione nella grande disputa d'allora. "Qui l'importante non è il passato, è il presente. In effetti non si tratta di sapere se gli Alessandrini hanno rintracciato il vero senso di questa o quella favola diffusa in una qualche piccola città della Grecia: bisogna farsi un'altra idea, quella del fior fiore dei pensatori di un'epoca che cominciarono a dare ai popoli la religione più morale e ragionevole possibile, conservando l'antica religione, ma innalzandola alla dignità della filosofia"<sup>83</sup>.

E nel parlare dell'età dei Tolomei, di quel generale svilimento degli animi, in cui l'erudizione faceva aggio sul pensiero, rintracciava nell'eclettismo la sola idea profonda dei neoplatonici. La trattazione storiografica si andava arricchendo di un qualche appunto metodologico, ché nell'accostarsi alla storia della filosofia con forti opzioni dogmatiche sempre ci si soffermerà su taluni, se ne tralasceranno altri, e Cousin ne rintracciava la spiegazione nell'*esprit du temps*, che in quello specifico ambiente portava a trascurare sensismo e scetticismo, e, persino nell'idealismo, a prediligere Platone ad Aristotele<sup>84</sup>. Dell'attenzione all'ambiente alessandrino del secondo secolo e poi all'ultima scuola d'Atene, agli aspetti in apparenza anche più esteriori del fare cultura, il soffermarsi sul numero dei professori e la ripartizione degli inse-

<sup>82</sup> *Souvenirs d'Allemagne*, Revue des Deux Mondes, 16/8/1866, 611 sg.

<sup>83</sup> *Fragments philosophiques* cit., I, 398 sg.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 426 sg.



gnamenti, che ogni fatto quando lo si sappia interrogare disvela sempre per Cousin tutto un insieme ideale, testimoniano quelle lezioni in seno all'*Ecole*, cui si è già accennato<sup>85</sup>. Ma in margine

<sup>85</sup> Cf. ms. 86: "[3r] 2<sup>e</sup> leçon. Lorsque la Grèce, vaincue par les Romains et réduite en province, n'existe plus que dans le passé, la Philosophie grecque avait déjà presque achevé son développement. Socrate avait produit, non pas une doctrine, mais un immense mouvement philosophique; de grands esprits, fécondés par le génie du maître, appliquant sa méthode dans des directions différentes, avaient élevé ces brillants et ingénieux systèmes, dont aucun n'est la Science entière, mais qui renferment tous une partie de la science. | [3v] La lutte des écoles entr'elles, avait éclairé les moindres nuances de chaque doctrine, et mis en relief leurs traits les moins sensibles. La science avait acquis une telle étendue, qu'avant de songer à de nouveaux développements, elle devait s'arrêter en quelque sorte sur elle-même, pour reconnaître et organiser les conquêtes. | [4r] La Grèce n'étonna plus le monde par la création: mais elle garda fidèlement le dépôt du passé; rien ne périt entre ses mains. Platon et Aristote, Epicure et Zénon, n'eurent pas de successeurs; mais ils ne cessèrent jamais d'avoir des disciples; et ce fut cette conservation même de toutes les doctrines, cette perpétuité de toutes les sectes, qui donna [à] la philosophie grecque une ère nouvelle, cette dernière et glorieuse époque. | [4v] Alexandrie, berceau de la nouvelle école. - Position géographique: Alexandrie est au centre du monde ancien [...] Si dans une telle ville une école philosophique vient à se former, on pressent d'avance quel en sera le caractère: elle s'annoncera par des essais de *mélange*, de fusion grossière des sectes différentes; elle finira par un *choix* savant et réfléchi, par une alliance systématique des vérités puisées à toutes les sources. Eléments et caractères du mélange. 1<sup>o</sup> Philosophie grecque. Pendant l'époque Alexandrine, les Stoïciens sont peu | [5] goûtés, ou du moins leur système est peu considéré; leurs sentences morales reparaissent assez fréquemment dans les écrits des nouveaux philosophes. Les Cyrénéens, les Epicuriens, le sont moins encore. Le grand nom d'Aristote n'a pas permis qu'il fût traité avec le même dédain; tantôt on accepte ses théories, tantôt on le combat, on s'en occupe toujours. Platon et Pythagore sont connus les mieux de la philosophie Alexandrine. 2<sup>o</sup> Philosophie Orientale - Zoroastre - Oracles chaldaïques - Livres indiens, juifs etc. Selon Meiners et Tiedemann, on ne connaissait en Egypte, avant l'introduction du christianisme, aucune Philosophie orientale. Les livres des Chinois et des Hindous auraient été composés à une époque récente. Buhle prétend au contraire que la philosophie orientale [était dès] lors répandue en Alexandrie. [...] | [5v] La philosophie juive est moins inconnue - Les Pharisiens, les Sadducéens, les Esséniens, étaient des sectes de philosophes juifs. Joseph a traité longuement du Pharisaïsme, Philon des Esséniens. Ceux-ci selon Eusèbe étaient des Chrétiens. Hermann et Brucker ont prouvé que les Esséniens étaient des philosophes. [...] 3<sup>o</sup> Ascétisme. Commun à toutes les religions, à toutes les philosophies orientales. 4<sup>o</sup> Lutte avec le Christianisme. Dès que le mélange des divers systèmes avait lieu en dehors du Christianisme, la lutte devenait inévitable. Dans l'histoire toute distinction devient bientôt opposition. Mais il ne faudrait pas croire que l'objet unique et spécial | [7] du nouveau Platonisme fût de combattre le Christianisme [...] | [7v] Fermentation de ces divers éléments - époque préparatoire. La tendance éclectique de la philosophie, même en dehors du nouveau Platonisme paraît déjà dans Plutarque de Chéronée, dans Lucien de Samosate au 1<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne. Le mysticisme et la théurgie d'Apollonius de Tyane annonce et prépare celui des Alexandrins. Le Stoïcisme d'Epictète, d'Arrion, de Musonius, aura quelque reflet dans la nouvelle école. Le juif platonicien Philon, les gnostiques, les rabbins font des doctrines orientales et grecques un mélange, où puiseront largement les disciples d'Ammonius. Maxime de Tyr, qui développe le dogme de l'échelle des êtres, et Potamon, qui s'efforce de concilier les principaux systèmes, se rattachent directement à la philosophie des Alexandrins. [...]

[116] 8<sup>e</sup> leçon. [...] au IV<sup>e</sup> siècle [...] En Orient, la philosophie était partout: il n'y avait presque point de ville où elle ne compte de maîtres. Jamblique, prédécesseur d'Eustathe en Cappadoce, fut entraîné sur un plus grand théâtre: il vint se fixer à Pergame [...] | [116v] [...] Constantinople, ville récente, organisait à peine ses écoles de droit et de littérature; et l'on peut croire que sous l'oeil même des empereurs chrétiens, la philosophie n'était pas tentée de s'y produire. En Occident, la philosophie était moins répandue, le droit et les lettres plus exclusivement enseignés. Sans doute, Rome avait produit, au 1<sup>er</sup>, au 2<sup>d</sup> siècle, les nouveaux Stoïciens; au 3<sup>e</sup>, elle avait possédé Plotin, Porphyre, Amélius. Mais, au 4<sup>e</sup> siècle l'enseignement littéraire fondé par Adrien dans son Athénée, et celui du droit, qui est à Rome dans sa patrie véritable, ont seuls quelque retentissement [...] C'était donc en Orient que se faisait principalement sentir le mouvement philosophique, et longtemps l'impulsion partit d'Alexandrie; mais la persécution des philosophes par les empereurs chrétiens, la jalousie des patriarches d'Alexandrie, la ruine du Sérapéion, la prospérité croissante de l'Ecole Chrétienne, forcèrent enfin la philosophie à chercher un plus sûr asile: elle revient alors à son berceau, et reflurit dans Athènes. | [117r] 9<sup>e</sup> leçon. Organisation de l'Ecole d'Athènes. [...] | [121r] L'autorité des Empereurs une fois établie sur tous les maîtres et dans toutes les villes, on devrait songer à reproduire dans chacune d'elle comme une image de la centralisation générale, en réunissant dans une même école et sous une même direction les maîtres des différentes sciences: la première école | [121v] de ce genre fut fondée à Rome par Adrien, qui lui donna le nom d'Athénée; la seconde fut établie par Marc-Aurèle dans la ville d'Athènes. [...] | [122r] Essayons maintenant de retrouver [...] l'organisation intérieure de l'Ecole d'Athènes. I Nomination des Professeurs. En principe la nomination des professeurs appartenait à l'Empereur. Cependant, jamais les empereurs ne songèrent à dépouiller les villes et le corps des professeurs de toute participation à l'élection, et les règles, établies par Julien à cet égard, portent l'empreinte, qui caractérise tous les actes administratifs de cet homme extraordinaire. | [...] [125r] Il Nombre des professeurs et répartition de l'enseignement. Dès que le trésor impérial paya un traitement aux professeurs dans toute l'étendue de l'Empire, il fallut bien | [125v] qu'il y eût dans chaque ville un nombre fixe de professeurs, et que ce nombre fût réglé par le prince. Vespasien, qui, le premier, accorda aux professeurs *des honneurs et des salaires, honores et salaria detulit*, avait dû statuer sur ce point. Nous ne savons ce qu'il avait établi; mais un siècle plus tard, lorsque l'expérience eut fourni des données suffisantes, la matière fut réglée par une loi d'Antonin, qui nous est parvenue. | [128v] [...] s'il paraît certain, qu'il y avait dans toutes les villes une chaire de Rhétorique supérieure et privilégiée, il ne paraît pas moins certain que l'enseignement de cette chaire était partagé entre deux professeurs [...] L'un [...] donnait les règles de l'éloquence politique et judiciaire; l'autre, formait la jeunesse à l'éloquence démonstrative, et donnait plus particulièrement les leçons de l'art d'écrire. La chaire d'éloquence politique était un démembrement de la chaire de Rhétorique, proprement dite. | [...] [130] A Rome, *tous* les professeurs, sans exception, jouissaient de l'*immunité*. Il convient qu'il en fût ainsi dans la *ville-reine*, la *patrie du genre humain*. | [130v] [...] l'introduction de la philosophie dans l'école de Constantinople date seulement de Théodose-le-jeune. Constantin l'avait soigneusement écartée. Le prince qui, pour faire entendre, sans le proclamer, qu'il appartenait dorénavant aux doctrines chrétiennes, avait fait mettre à mort sous un prétexte futile, le philosophe Sopater; le prince qui commença, dans tout l'empire, la | [131r] persécution contre les philosophes; le prince qui les frappa d'une si grande terreur, qu'ils réservèrent dès lors leurs véritables doctrines pour un petit nombre de secrets et fidèles disciples; ce prince ne pouvait encourager d'une main les mêmes études que, de l'autre, il travaillait à détruire. Mais au temps de Théodose, la lutte était finie, la victoire assurée au christianisme; et d'ailleurs, on ne peut guère douter que cet unique professeur donné à la philosophie dans une école qui compte 31 maîtres chargés d'enseignements divers ne fût exclusivement choisi parmi les chrétiens".



a quel *Commentaire* del Proclo *sur le premier Alcibiade*, scriveva d'“un languore mortale”, d'“una totale dissoluzione” della filosofia greca nel primo secolo e veniva rintracciando una qualche similitudine con l'oggi. Di conseguenza come la filosofia fu eclettica ad Alessandria, “la filosofia moderna, ancora giovane, ma già imbarazzata dalle sue ricchezze, pensa meno ad aumentarle che non a rendersene conto e prova il bisogno di un saggio eclettismo”. E se a ciò si aggiunga quella continua attenzione ai fatti morali, che lo studio degli elementi anche di decadenza di quella tarda antichità così bene traduce, il fare storia della filosofia del Cousin lungi dall'esaurirsi in una dimensione erudita, ha l'ardire di cercare il commercio degli uomini, si traduce in una qualche militanza culturale. Anche quell'attenzione ai *Commentaires* d'Olimpidoro, ai “quaderni di un professore” non certo destinati alla pubblicazione e che esprimevano “la decrepitezza della lingua greca nel sesto secolo”, offrivano di fatto il destro ad annotazioni tutte di mestiere. Ché se quegli scritti poco avevano di “interessante comè componimento originale”, lo storico della filosofia rintracciava, in quelle “compilazioni”, materiali di grande utilità per la conoscenza del mondo antico. Ed ancora nel dire di quella similitudine fra Dedalo e Socrate, ché l'uno ha affrancato l'arte, l'altro la filosofia, rintraccia un'attitudine mentale eversiva di ogni coercizione, tutta volta alla ricerca appassionata della verità, che mai è un ottundere “lo spirito sotto il giogo di una dottrina vera o falsa, ma ricevuta senza esame”, e sempre è un operoso travaglio, un “imparare a produrre da sé tutte le verità”, che esige quasi la maestria dell'artigiano. Andava così rintracciando in Socrate il proprio incedere, la propria metodologia storiografica<sup>86</sup>.

Certo non è allora casuale l'accostarsi ad Eunapio, il recensire quelle *Vite dei filosofi e dei sofisti* che pubblicava nel '22 il Boissonade, forse il solo ellenista francese che il Cousin ebbe a frequentare nei suoi studi di filosofia, che lo portarono invece a praticare il Rinascimento italiano, in ispecie il Ficino, e i dotti d'oltre Reno.

Eunapio di fatto era non lo storico, ma il biografo, in lui non si rinvencono dottrine, ma quei dettagli di vite che consentono di inferire i caratteri di tutta un'età. Rintracciava in quelle

<sup>86</sup> *Fragments philosophiques* cit., I, 225, 242 sgg.

pagine, e amare, e ironiche, i resoconti di “quella piccola società di professori di grammatica, di medicina, di retorica e di filosofia”, di dotti pagani, dinanzi alle “grandi scene popolari della rivoluzione cristiana”. Desta allora una qualche impressione che in quegli anni, in cui più forte fu l’egida ultramontana, e che furono per Cousin, rimosso dall’insegnamento, anche di chiusura entro un circolo ristretto di amici ed allievi, scrivesse come nella condizione di Eunapio, di “uno degli ultimi difensori della causa persa [...] che si ritrae da un mondo che non può capire e che abbandona alle rivoluzioni e ai barbari”, vi fosse ancora, ad oltre quindici secoli di distanza, “qualcosa di commovente”<sup>87</sup>.

L’oggetto del proprio studiare veniva a comporsi con tutta una vicenda personale, e quanto di civile partecipazione fu in quel suo ricercare ed insegnare, cui pure non furono estranee una qualche vanità e boria accademica.

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, 166, 182, 200. Questo contributo era già in bozze quando ci è giunta notizia del saggio di A. RIZZACASA, *Il rapporto tra filosofia e storia della filosofia nella prospettiva metodologica di Victor Cousin*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Perugia, XXIII, 1985-1986, 127-146.





## APPENDICE\*

[1] Exposer l'histoire de la philosophie depuis Thalès jusqu'à Aristote; telle qu'elle est présentée dans le I<sup>er</sup> livre de la "Métaphysique"; la compléter et l'éclaircir par des passages analogues du même auteur, tirés soit de la Métaphysique, soit de ses autres ouvrages.

L'alliance toute récente en France et à peine encore consolidée de la philosophie et de son histoire nous fait paraître cette dernière comme une science nouvelle, dont l'existence sans antécédents ne remonte pas au-delà de quelques années: il s'en faut cependant que l'idée de cette union féconde soit une acquisition moderne et une conquête de notre siècle. Ce serait soulever un lourd fardeau et entreprendre une tâche dont l'accomplissement serait remis à un avenir bien éloigné, que de commencer aujourd'hui seulement, sans guide, sans ressources puisées dans des travaux antérieurs, l'oeuvre immense de la reconstruction et de la coordination de tous ces systèmes, aussi infinis par leur nombre que par leur variété, qui se succèdent sans interruption dans le temps depuis Thalès jusqu'à nos jours. La critique moderne n'est pas réduite à ce dénuement; l'histoire de la philosophie, comme les autres sciences, a ses racines dans le passé: | [2] nous entrons dans une voie déjà frayée et nous y avançons avec l'appui de l'expérience de ceux qui nous ont précédés dans la même route.

Parmi ceux qui se sont acquis le plus de droits à notre reconnaissance en nous léguant l'héritage de leurs travaux comme un exemple et un point de départ, Aristote est le premier en date comme en génie. Or s'il est vrai que notre insuffisance ait besoin d'emprunter ailleurs des secours, si la science ne fait de nouveaux progrès qu'à la condition de s'être assurée d'abord des résultats déjà trouvés, Aristote mérite entre tous nos prédécesseurs l'at-

---

\* È la trascrizione parziale di una lezione professata all'*Ecole Normale* nel 1835 e rintracciata nei *Recueils de notes prises aux cours de philosophie de Victor Cousin par plusieurs de ses élèves*. Il ms. 88, tutto dedicato ad Aristote, si compone di 245 ff.

tention et le respect des modernes: on doit attendre de grandes leçons d'un esprit de cette portée et on ne saurait en recueillir le fruit avec trop de soin. Rapproché par sa date des systèmes: génie profond, sa vue perçante a dû en pénétrer le sens et en saisir l'esprit. Avant lui, Platon avait bien senti la nécessité de l'histoire et il en avait inspiré ses écrits; mais il la déguise tellement sous les formes de l'art, il l'engage si intimement dans l'exposition de ses propres idées, qu'il faut pour démêler sous ce voile et la séparer de cet alliage, et pour marquer la limite précise entre la pensée du philosophe qu'il reproduit et les développements de son interprète plus moderne, une exquise délicatesse de tact et une critique longtemps exercées. Après Platon, il manquait encore à cette partie de la science comme à toutes les autres une [3] méthode directe; une forme scientifique et rigoureuse; et c'était à Aristote qu'il était réservé de les lui donner. On ne court plus avec lui, comme avec Platon, le risque des faux pas et des confusions dangereuses: la rigueur de son esprit est un gage suffisant de l'exactitude scrupuleuse de son témoignage; les formes logiques et sévères de son exposition préviennent l'équivoque et garantissent la sûreté des résultats. En essayant de faire l'histoire de la philosophie antérieure à Aristote d'après Aristote lui-même, nous entreprenons donc un travail qui se recommande assez par l'utilité qu'il promet; notre effort sera de justifier cette promesse, et de tirer de l'examen détaillé de cette tentative d'Aristote les enseignements positifs que la critique moderne peut après 2000 ans lui emprunter encore comme sa règle éternelle et sa direction toujours légitime.

[...] La question qui nous est proposée se présente sous deux points de vue, et comprend deux questions partielles qui sans être tout à fait indépendantes sont cependant assez distinctes pour qu'il soit permis d'accorder à l'une la préférence sur l'autre. Aristote a donné à l'histoire de la philosophie le caractère de science; et s'il ne l'a pas séparée dans ses ouvrages de la philosophie elle-même dont elle est le complément et le soutien, s'il ne s'est pas occupé d'en dégager la méthode et d'en formuler les règles, ces règles et [4] cette méthode se montrent assez dans l'application qu'il en fait; il ne s'agit que de convertir en théorie les procédés qu'il a mis en pratique, et de leur donner la forme abstraite qui leur manque. Ce travail aboutirait à la connaissance des vues générales d'Aristote sur l'histoire de la philosophie, de l'idée



qu'il se formait de l'importance et du rôle de cette science au sein de la science totale de la méthode qu'il employait à la constituer, et de l'esprit de la critique: ce serait déjà là faire l'histoire de la philosophie d'après Aristote; mais une histoire abstraite sans dates et sans noms; ce serait tracer un cadre vide sans le remplir, indiquer une méthode sans la faire voir à l'oeuvre, manquer la route qu'a parcourue Aristote sans la suivre. On conclurait en appréciant la méthode et les procédés une fois suffisamment connus et en déterminant ce qu'il faut en prendre aujourd'hui, ce qu'il faut en laisser.

On peut se proposer au contraire de recueillir les résultats positifs auxquels Aristote est arrivé à l'aide de sa méthode et de ses procédés; et négliger le caractère et la valeur de l'instrument dont il dispose pour s'attacher seulement aux produits de l'usage qu'il en fait. Il s'agirait alors beaucoup moins de saisir la pensée d'Aristote sur l'histoire de la philosophie que de comprendre d'après Aristote et sous sa direction la pensée de Thalès ou d'Anaxagore ou de tel autre des philosophes qui l'avaient précédé. Il faudrait pour cela | [5] ramasser sans en omettre aucun, dans tous les ouvrages d'Aristote, les textes et les passages qui ont trait à l'histoire de la philosophie; en faire un recensement complet, les discuter un à un et séparément, et les distribuer ensuite dans l'ordre le plus convenable: puis, ces matériaux une fois réunis, il n'y aurait plus qu'à les combiner pour faire sortir de leur rapprochement l'histoire de la philosophie antérieure à Aristote, à sa manière et selon ses vues ou à notre manière et dans nos vues modernes, les systèmes dont il avait fourni les débris épars: une vaste érudition, une lecture attentive, de tous les ouvrages d'Aristote seraient la condition de ce travail.

Ainsi, deux résultats à rechercher tous deux également importants sur l'histoire et ayant des droits égaux aux efforts de la critique: d'un côté, une méthode et des vues générales à l'histoire de tous les systèmes de tous les temps et de tous les lieux; de l'autre, l'histoire d'une époque déterminée du développement philosophique de l'humanité, de l'époque comprise entre Thalès et Aristote. [...] | [6] la méthode est ce qu'il y a d'important à constater et à connaître, les solutions ne sont que secondaires; le génie des grands philosophes se mesure beaucoup plus à la valeur de la méthode qu'ils ont suivie qu'à la légitimité des applications qu'ils en ont tentées, et des résultats positifs qu'elle

a produits entre leurs mains; la méthode une fois mise dans le monde, elle fait son chemin dans l'histoire et c'est au temps plus qu'à son auteur qu'il est réservé de l'appliquer et d'en faire sortir les conséquences. [...] Faire connaître parmi les | [7] tentatives diverses qui ont signalé depuis sa naissance jusqu'à nos jours les destinées de l'histoire de la philosophie, la première de toutes et peut-être la plus grande, en exposer le caractère et la tendance, voilà notre ambition et notre devoir [...]. Ajouter à ces vues générales le détail des faits qui en sont le complément et en quelque sorte la contre épreuve, c'est un autre travail aussi utile que le premier [...] | [9] [...] l'historien de la philosophie est le complément et le soutien de la philosophie | [10] elle-même, et [...] elle sert de vérification et de contrôle aux résultats de l'analyse psychologique. [...] Mais tandis que la pensée répandue dans les masses était l'image obscure de la vérité tout entière, la pensée du philosophe qui l'éclaircit est au contraire incomplète, parce qu'en voulant l'éclaircir, il s'attache à un seul point et laisse les autres dans l'ombre, parce que les systèmes brisent et se partagent entr'eux l'unité du sens commun pour n'en plus réfléchir qu'une face; chacun d'eux ne voit donc qu'un point | [11] de la réalité; à eux tous il représentent l'ensemble. Si cela est, le critérium est trouvé: c'est à l'épreuve de l'histoire qu'on reconnaîtra la légitimité du système. Est-il vrai, a-t-il ses racines dans la nature des choses, soyez sûrs que sa vérité n'est pas nouvelle, et qu'elle aura été aperçue sinon dans sa totalité par tous les systèmes antérieurs, au moins par chacun d'eux dans l'une de ses parties [...] En résumé, vérifier d'abord la solidité des fondements de son système par l'examen de tous les systèmes qui l'ont précédé, montrer en second lieu que ces systèmes ne suffisent pas, et que pour satisfaire à toutes les conditions de la science, il y a lieu de proposer une nouvelle philosophie plus compréhensive et qui tout en prenant les premiers pour base et pour point de départ, en diffère par | [12] un degré supérieur de clarté et de vérité, tel est le double but qu'Aristote se propose en abordant l'histoire de la philosophie. Il établira le premier point par l'exposition même des philosophies antérieures, et le second par leur critique. [...] La méthode historique, dans son expression la plus moderne et dans sa formule la plus légitime, est double: elle résulte de l'union intime et de l'alliance indivisible de deux procédés qui se prêtent un mutuel secours, qui se fécondent l'un l'autre et se



vérifient l'un par l'autre, le procédé empirique ou expérimental, et le procédé systématique ou rationnel. Ces systèmes sont des faits; pour en faire la science, il faut les connaître [...] les observer en eux-mêmes et l'un après l'autre dans l'ordre naturel de leur succession [...]; les rapprocher une fois connus pour en découvrir les rapports, et sur ces rapports bien constatés les construire en genres et en classes et déterminer les lois de leur développement, tel est un des procédés de la méthode, le plus important et le plus sûr: il consiste simplement dans l'application rigoureuse et constante aux faits de l'histoire de la philosophie de l'induction que Bacon recommande pour l'interprétation de la nature. | [13] [...] l'histoire des systèmes n'est autre chose que l'histoire de l'esprit humain dans son développement philosophique; [...] le développement de l'homme dans sa vie intellectuelle de tous les jours, et l'humanité qui n'est qu'une collection ne peut développer autre chose dans de plus grandes proportions et sur une plus grande échelle que ce que développe l'homme qui est l'élément de cette collection; d'où il suit encore que l'histoire est une psychologie en grand avec des dates et des noms; et pour arriver à une dernière formule, il résulte de tout cela l'identité de la psychologie et de l'histoire.

Or, cette histoire abstraite de l'humanité qu'on désigne du nom de psychologie, est plus aisée à connaître que l'autre, parce que cette dernière se trouve réduite dans la conscience individuelle à des proportions plus petites, parce que son objet en même temps qu'il est moins vaste est aussi plus voisin de nous, et que la conscience qui nous sert à l'étudier ne parle pas comme les systèmes, une langue souvent obscure et propre à celui-là seul qui l'emploie, mais une langue claire et intelligible | [14] à tous. Ce serait donc abréger sa tâche et s'en faciliter les moyens, que d'aller puiser l'histoire, avant de la lire dans les systèmes, dans la conscience où elle est écrite en caractères plus nets et plus commodes à déchiffrer. Cela fait et ce résultat provisoire une fois obtenu, il ne reste plus qu'à entrer dans l'histoire elle-même à l'aide de la méthode expérimentale, dont le travail sera dès lors simplifié et pour ainsi dire fait d'avance, puisqu'elle aura un guide pour s'orienter [...]. Ainsi la méthode expérimentale s'adjoint le concours d'une autre méthode qui, pour avoir été signalée à notre défiance par le nom de *systématique* e *a priori*, n'est cependant qu'une méthode d'observation suivie d'une in-

duction légitime qui en transportant ses résultats dans l'histoire, ne fait en cela que conclure du même au même, du même plus connu au même moins connu, que si l'observation psychologique a été incomplète ou fausse, l'histoire se chargera de l'en convaincre et en même temps de suppléer à son défaut et de rectifier ses erreurs: éclairée d'abord par la première, elle l'éclairera à son tour, et celle-ci une fois redressée réagira encore sur l'histoire qu'elle seule est capable d'expliquer, parce qu'elle la ramène à son principe et à sa source la plus élevée, à savoir l'esprit humain lui-même. Ainsi deux méthodes distinctes dans la forme et dans l'emploi des procédés, identiques dans le fond et dans les résultats, s'aidant et s'éclairant l'une par l'autre, agissant et réagissant tour à tour l'une sur l'autre, voilà, selon nous, la vraie méthode | [15] de l'histoire de la philosophie. [...] Sa [di Aristotele] méthode n'est autre que celle que nous venons de découvrir; avec son double caractère et dans sa double marche. Aristote avant de s'engager dans l'étude des systèmes, a cherché d'abord en lui-même la raison de ces systèmes, et il a assigné d'avance à la pensée humaine les directions fondamentales dans lesquelles il lui est donné de se trouver, et desquelles il lui est interdit de sortir. [...] | [...] [22] le système sous lequel Aristote ordonne l'histoire de la philosophie. Si nous avons à l'apprécier en détail, nous ne craindrions pas de choisir, pour l'opposer à Aristote parmi les plus réputés des historiens modernes de la philosophie, le plus récent et le plus célèbre, Tennemann [...] | [23] Tous deux abordent l'histoire avec un système à la lumière duquel ils l'exposent et la jugent; et tous deux ont raison d'en agir ainsi, quelle que soit la peur exagérée qu'on nous inspire des dangers de l'esprit de système: ses abus, si grands qu'ils soient, seront toujours préférables à l'inconvénient de s'égarer sans fil conducteur dans le labyrinthe des systèmes et aux indécisions d'un voyage difficile entrepris sans guide. Maintenant l'Aristotélisme n'est-il pas un critérium plus sûr et une mesure plus large que la pensée de l'école critique, c'est ce que nous laissons à apprécier à un travail plus étendu et à un jugement métaphysique plus profond et plus exercé que le nôtre. [...] | [25] Les résultats positifs de la critique d'Aristote sont donc les suivants:

L'oeuvre du philosophe, qui succède à une époque accomplie du développement de l'esprit humain, à une série de tentatives philosophiques diverses et en apparence contradictoires,



n'est pas de sortir des voies déjà frayées, pour essayer d'une voie nouvelle et inconnue jusqu'à lui; ce n'est pas de rompre avec le passé et de replacer la philosophie sur d'autres fondements: car ces fondements sont solides et il n'y en a pas d'autres; car ces voies sont légitimes et l'esprit humain est condamné à ne s'en pas départir. Mais c'est d'entrer dans la même route et d'avancer plus loin; c'est de s'assimiler les systèmes antérieurs, et de les éclaircir en les transformant pour leur faire subir un progrès.

En second lieu, ce n'est pas de choisir parmi les tendances déjà suivies une tendance particulière, à l'exclusion de toutes les autres, mais de les adopter toutes sans en mépriser aucune, et de réconcilier tous les partis, | [26] en donnant entrée à chacun dans le domaine de la science, et en opérant la fusion de tous les systèmes au sein d'un système plus vaste qui en combine les éléments et en construit un tout harmonieux et complet. [...] résumer en quelques mots, n'en restent pas moins acquis à Aristote comme sa gloire, et à la philosophie moderne, comme règle:

- 1° l'histoire de la philosophie est le soutien et le complément de la philosophie elle-même.
- 2° elle doit être abordée avec un système; qui sert d'abord à juger les faits et à les classer et qui jugé lui-même à son tour par les faits, représente ainsi rectifié la loi de l'histoire.
- 3° l'ordre logique de nos connaissances est différent de leur ordre chronologique; le point de vue de la cause postérieur logiquement au point de vue de l'essence lui est antérieur psychologiquement, et il implique le point de vue de la cause finale.
- 4° tous les systèmes sont vrais par ce qu'ils | [27] affirment et faux par ce qu'ils nient.
- 5° ce qu'il reste à faire, c'est de dégager ce qu'il y a de vrai dans chacun de ces systèmes et d'en composer une philosophie supérieure à tous les systèmes qui les gouverne tous en les conciliant tous. [...]

[31] [...] la philosophie grecque avait un antécédent dans la mythologie païenne, elle sortait de la religion dont la philosophie est fille; c'était une première solution des problèmes qui se po-

sent à la curiosité humaine à laquelle devait se substituer plus tard une autre solution plus scientifique dans la forme, mais dans le fond identique, celle des systèmes.

[...]